صاحبه مالك فقيه افندنك
عفالت اولنغيه

بسم الله الرحمن الرحیم

عرض حال

صد سلامی می فرستم هر دم ای فخر کرام
بو که آید یک علیکم در جواب صد سلام

عبد الله [illegible] اسمه سعادت

بسم الله الرحمن الرحیم

عبدالرحمن [illegible]

صد سلامی می فرستم مردم ای فخر کرام

بو که آید یک علیکم در جواب صد سلام

عبده الراجی [illegible] اسمیه سعادت

تملكه الفقير المفتي حسين بن محمد

بكشف الفقير ١٢ ربيع ذا م

عدد عجز ٢٠ قبض قيمت ٢٥

نثر اللآلي
في علم الكلام
والبيانات
وكتاب تقرير القوانين
في المناظرة
والعقائد
كتاب ... الجواهر ...

[illegible]

الحمد لله الذي وفقنا للتفقه في الدين الذي هو حبله المتين وفضله المبين
وميراث الانبياء والمرسلين وحجته الرافعة على الخلق اجمعين
ومحجته السالكة الى اعلى عليين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد
المبعوث رحمة للعالمين وعلى اله وصحبه والتابعين والعلماء
العاملين وبعد

يا رب يسر كل عسير

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

خير الكلام حمد من خلق الأنام ثم الصلاة على نبيه وعلى آله العظام وبعد فيقول أفقر الورى
إلى رحمة ربه الغني محمد المرعشي الملقب بساجقلي زاده أكرمه الله سبحانه بالسعادة إن علم الكلام
مع أنه حافظ العقائد الإسلامية ذكر بعض مطالبه ومباحثه في كتب المتأخرين من أفاضل
المحققين وستوضح بعض مباحثه بعض مواضع الأصول والكلام فمن لم يرجع إليه زاد شيئا فوقع
مورد الهوان ومن أعظم ما صنف فيه المواقف والمقاصد ومن أسلمها فعليه بالطوالع
لعبد الله البيضاوي لكنه لكثرة مطوياته ونهاية إيجازه لا يصل إليه إلا أيدي الأذكياء وقليل ما هم في
كل زمان ولذلك شرع عليه عاكف النبلاء ولما كان زماننا هذا زمان العوائق والغبي وتفاحم
الغموض والهمم اقتصرت من ذلك الكتاب على ما هو الأهم فأخذت مسائله وتركت
دلائله إلا ما هو سهل التناول أي أظهرت مخفياتها ونشرت مطوياتها وأضفت إليها
مسائل مهمة مما ذكر في شرح الأصفهاني وفي حاشيته لمولانا المحقق الشريف وكثير من الكتابات
المواقف وشرحه وبعضها مع أصلها الآتي ونبذ من بعض الكتب وأدرجت فيه ما ورد على
ذهني القاصر مصدرا بلفظ أقول وقد أذكر المنقول من شرح المواقف بعنوان المتن والشرح
ولكن ذكرت النص أردت صاحب الطوالع وبذلت جهدي في إيراد الكلمات الواضحة
بدل المبهمة لينتفع كتابي أدنى الطلبة وسميته نشر الطوالع وأجل مقصودي من إتعاب
نفسي إغناء الراغبين في المسائل العقلية عن اشتغالهم بنسخ الفلسفة واستماع سهام نقول أهل
الكفر والمرجو من الكرام أن يستروا الخلل ويعفوا الزلل ولا يعيبوا على مبالغتي في توضيح المقام
وإن قلت الحاجة إذ ذاك من إعانات لصغار الطلبة واختصار الكلام شيء سهل لا
يعجز به الرجل ومن له ذهن ثاقب فعليه بالطوالع وأمثاله وهيهات لما جمعه شيء إلى أن
يلتفت إليه الأذكياء وإن يذكر بسمة لدى فحول العلماء أستعين بالله وأتوكل عليه فأقول

جميع

١

جميع أموري إليه ولما كان الباب تقويم تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته وأن
على هذه الطوالع ذكر تنبيها على ما وقع في شرح المواقف للسيد الشريف فاعلم
أن العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها و
دفع الشبهة عنها والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فإن الأحكام
المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله عالم
قادر سميع بصير وتسمى هذه الأحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام
لحفظها والآخر ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى هذه الأحكام
عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه على ما قيل ذات الله تعالى
لأنه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته وعن أفعاله في الدنيا كإحداث العالم
وفي الآخرة كالحشر وعن أحكام أفعاله فيهما كوجوب نصب الإمام عليه تعالى وعدم وجوبه
ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبهما وغايته الترقي من التقليد إلى الإيقان
والإرشاد للمسترشدين وإلزام المعاندين أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بغايته و
عرفه المحقق الشريف في توضيحه بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن أعراض
ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام قوله على
قانون الإسلام احتراز عن إلهيات الفلاسفة فإنها على قانون عقولهم وإن وافق
الإسلام أو خالفه كما في شرح المواقف ولعل البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من
قبيل البحث عن أحوال أعراض موضوع العلم لأن موضوعها عارض لذات العلم وقد يجعل
قد يكون موضوع العلم وقد يكون أعراض موضوعه هذا إذا كان البحث عن الممكنات من
حيث الاستناد وحاجتها إليه تعالى لاندراجه في البحث عن الأعراض وأما على ما قيل من أنه
قد يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات لا من حيث الاستناد كقولهم الأعراض لا تنتقل ففي
التعريف إشكال ويمكن تخصيص الأحوال الحيثية المذكورة ويكون البحث عن أحوالها الأخر

تمت الحشية استطراديا كما في شرح المقاصد ثم اعلم رحمك الله لما كان المقصد الأعظم من تأليف
الطوالع اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية
المؤلفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المص الكتاب على
مقدمة وثلث كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات
الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها كذا قال
الاصفهاني وترتيب هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوالع فالمقدمة في مباحث
تتعلق بالنظر وفيها اربعة فصول الفصل الاول في مبادي النظر وهي مباحث
التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او
ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور ثم ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم
الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى النظر والفكر كتصور الملك
والجن والحكم بان العالم حادث فيكتسب الكسبيات من البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب
امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة
الى تصور مجهول تسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق بمجهول تسمى
حجة ودليلا اقول يشير قول المص وتلك الامور المرتبة الخ الى ان التصور لا يكتسب من
التصديق وكذا العكس ثم الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلثة مباحث
المبحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم تصوره تصور ذلك
الشيء فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرَّف فلا يعرف الشيء بالمساوي له
في الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسية بقوله اي يكون العلم باحدهما مع العلم بالآخر والجهل
باحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما اي الحركة والسكون في مرتبة واحدة
فمن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس والضد لا يعرف الشيء بما هو اخفى منه لانتفاء

سبق

سبق العلم بالمعرف سواء توقف الاجلى خفي على المعرف فيكون الفساد فيه
من جهتين النقض والدور او لم يتوقف واذا توقف عليه فان تم بمرتبة واحدة ويسمى
دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه
زمان طلوع الشمس ولا يخفى ان معرفة الكوكب النهاري اخفى من معرفة الشمس وان تم بمراتب
ويسمى دورا مضمرا ودورا خفيا كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه
منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر
ثم تعريف الشيئين بالاثنين ولا يخفى ان معرفة الزوج الاول اخفى من معرفة الاثنين
واما التعريف بالاخفى فالأن لم يتوقف على المعرف كما يقال النار ركن شبيه بالنفس
اي في اللطافة والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف معرفتها على معرفة النار والحاصل
لا يعرف الشيء بنفسه اي بما هو لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواء لم يوضع الاول
شيء آخر كقولهم الحركة نقلة او اخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر يرادف
الانسان وقد اخذ معه الحيوان ويجب ان يقدم الاعم في التعريفات لشهرته وظهوره و
ان يجتنب عن استعمال الفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع
وعن استعمال الفاظ مجازية الا مع قرينة دالة على تعيين المراد واما القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في اي موضع كان كذا في شرح الشمسية
فقط ... وينبغي ان يحترز عن التكرار سواء كان المكرر نفس المحدود مثل ان يقال العدد
كثرة مجتمعة من الآحاد والمجتمعة من الآحاد نفس الكثرة او كان المكرر بعض اجزاء الحد
مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حد الجسم حتى يقال
انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد تكرر الجسم لانه جزء من اجزاء الحيوان
فلتحصل الا اذا دعت الى التكرار ضرورة او حاجة اما التكرار بحسب الضرورة فهو التكرار
الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا كالتكرار الذي يقع في تعريف كل من المتضايفين

وحدها الاول يكونان معا في التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فمثال في تعريف
الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث يتولد منه فلو لم يكرر
بعض الاجزاء بالحيثية لصدق التعريف على بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك واما
اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن وان كان كذلك لكن لا يكون ابنا
من هذه الحيثية اي من حيث تولد من نطفته شخص آخر من نوعه وقس عليه تعريف
الابن واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا
لكن لا يكون كاملا كما في قولهم في تعريف الانف الافطس هو انف فيه تقعير
لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا فانه يجوز ان يقال
في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير مختص بالانف لكن كرر الانف فقيل
هو انف ولم يقل هو شيء ليكون الجواب مطابقا للسؤال لان السؤال عن الانف الافطس
لا عن الشيء الافطس هذا حاصل ما ذكره الاعاجم اقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعير
ولعل وجهه انه لو لم يذكر التقعير بعد لا يكون ربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف
المبحث الرابع في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص
اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف
بالكسر وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف بالكسر على كل ما يصدق عليه
المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما اشترط المساواة المذكورة ليشمل المعرف
جميع افراد المعرف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول اقسام المعرف بالكسر
اربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القريبين كالحيوان الناطق في تعريف
الانسان وحد ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده او به وبالجنس البعيد
كالناطق او الجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من القريب و
الخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف بالخاصة

وحدها او بها او بالجنس البعيد كالضاحك والجسم الضاحك في تعريف الانسان هكذا
في الشمسية وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام والفصل
القريب والمركب من الخاصة والفصل كالماشي الضاحك والماشي الناطق والضاحك الناطق
في تعريف الانسان من قبيل الرسوم الناقصة ايضا كما اشار اليه شارح الشمسية **المبحث الثالث**
في بيان ما يجوز ان يعرف بشيء آخر وبيان ما يجوز ان يعرف به شيء آخر الحقائق اما ان يكون
بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا تلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها جزء وكل واحد
من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فحصل اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب
عن غيره من الحقائق لا يحد اصلا لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا منهما لا يكون الا بالجزء
والحقيقة لا تحد بغيره لعدم كونه جزءا لغيره كالواجب تعالى والجزء لا يتجزأ الا بالجزء والبسيط الذي
يتركب عنه غيره ولا يحد لبساطته لكن يحد به كالجوهر لانه جنس لجميع اصناف الاجسام والمركب الذي لا
يتركب عنه غيره لا يحد به الغير لعدم كونه من ماهية الغير لكن يحد لتركيبه كالانسان فانه مركب من الحيوان
والناطق ولا يتركب عنه ماهية اخرى ضرورة كونه نوعا سافلا والمركب الذي يتركب
عنه غيره يحد لتركيبه ويحد به الغير لكونه كذلك المركب جزءا منه كالحيوان فانه مركب
من الجسم النامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فالحد المركب سواء كان حدا تاما او
حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس
وكل ما له جنس فله فصل فيكون ماهية المرسوم مركبا من الجنس والفصل واما الرسم الناقص
فيتناول البسيط والمركب واما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فلجوازه خلوه عن الجنس
والفصل **الفصل الثالث** في الحجج وفيه ثلثة مباحث **المبحث الاول** في انواع الحجج و
تقسيم الحجة وهو الموصل القريب الى التصديق ولفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد
وهو اجزاء الحجة والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول واريد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين كما

كذا في الاصفهاني ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابله
الظن واليقين والا فالاعتقاد يعم الجميع والدليل على ثلثة انواع قياس واستقراء وتمثيل
لان الدليل اما استدلال بحال الكلي على حال الجزئية اي جزئي ذلك الكلي سواء كان جزئيا
حقيقيا او اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئيه اللزوم هو زيد في قولنا زيد
انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال احد المتساويين على
حال الآخر يعني الكليين المتساويين لان الجزئيين الحقيقيين لا يجوز بينهما الا التباين كما صرح
به شارح الشمسية كما يستدل بتعجب الشيء بالقوة على ضحك ما وهو الذي هو الانسان
في قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ينتج كل انسان ضاحك بالقوة ويسمى
هذان القسمان قياسا وقال السيد الشريف في حاشية الاصفهاني انه لا يرد
جميع اقسام الاستثنائي والاقتراني المتصل والمنفصل فيما ذكر فظاهره ان التقسيم
غير حاصر واجاب عنه بعض الفضلاء بان مرجع الاستثنائي المتصل في وضع
المقدم ان التالي امر تحقق ملزومه وكل امر تحقق ملزومه فهو متحقق ومرجعه في رفع التالي
المقدم امر انتفى لازمه وكل امر انتفى لازمه فهو منتف ومرجع الاستثنائي المنفصل الحقيقي
في وضع المقدم ان التالي امر تحقق معانده في الصدق والكذب وكل امر تحقق معانده في
الصدق والكذب فهو منتف وقس عليه البواقي وان كان الدليل استدلالا بحال الجزئي على
حال كليه يسمى استقراء وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها او بعضها اما الاول فيفيد
اليقين كقولك العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد ينتج ان
كل عدد يعده الواحد فكيفية الواحد بالغالب منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما و
استقراء تاما واما الثاني فلا يفيد الا الظن لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرأ على خلاف حكم ما
استقرئ كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما
مما شاهدناه من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه كذا في شرح المواقف ولعل قوله

الانسان

الانسان والفرس اكبر من الصغرى مطوية وهي ان بعض الحيوان انسان وفرس وغيرهما
فانا شاهدنا فينتج ان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل ثم نستدل على المدعى بانه اذا كان
بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل فكل حيوان يحرك فكه الاسفل لكن المقدم حق فانتج هذا القياس الاستثنائي
بوضع المقدم ان التالي حق وهو المدعى لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على
الشاهد فلذلك لم يفد اليقين بالنتيجة التي هي قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل وافاد
الظن وان كان الدليل استدلالا بالحكم في جزئي على حكم جزئي آخر لاشتراكهما في وصف
يسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء والمراد من الجزئيين ان يكونا تحت
كلي واحد سواء كان جزئيين حقيقيين او اضافيين وان لم يكونا تحت كلي واحد فلا يتعدى حكم
احدهما الى الآخر ومثاله ان يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار
بان يقال النبيذ حرام لانه كالخمر في الاسكار والخمر حرام اي للاسكار وهو لا يفيد اليقين كما
بين في المطولات والجزئي الاول تعدى منه الحكم كالخمر في مثالنا يسمى اصلا والجزئي الثاني
تعدى الحكم اليه كالنبيذ يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما كالاسكار يسمى جامعا وهو
الكلي الثابت والمشترك بين الجزئيين لان المسكر كان ثابتا من الخمر والنبيذ وبه تعدية الحكم وهو ذلك
الجامع وهو انما يفيد التعدية اي انما يفيد الحكم في الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا في الحكم في
الاصل وتاثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر والتقسيم قال شارح الشمسية
الدوران هو اقتران الشيء بغيره وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كا
كالبيت في التاليف والبيت حادث للتاليف فالحدوث دائر مع التاليف وجودا
وعدما اما وجودا ففي البيت واما عدما ففي الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تاليف فليس فيه
حدوث والدوران علامة كون المدار علة للدائر فيكون التاليف علة للحدوث واما السبر
والتقسيم فهو ايراد اوصاف الاصل وابطال بعضها لتعين الباقي للعلية كما يقال علة
الحدوث في البيت اما التاليف او الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفة الله تعالى ممكنة

ولیست بحادثة فنقض الاول وتمام البحث في علم اصول الفقه رزقنا الله تعالى و
اياكم الخوض فيه المبحث الثاني في القياس واصنافه اعلم ان القياس قول مؤلف
من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما استثنائي او اقتراني فالاستثنائي
ان كانت شرطيته متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة حقيقية ينتج استثناء عين كل جزء نقيض
الآخر وينتج استثناء نقيض كل جزء عين الآخر وان كانت مانعة الجمع فاستثناء عين كل جزء
ينتج نقيض الآخر لا عكسه وان كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض كل جزء ينتج عين الآخر لا عكسه وتمام
البحث في المنطق واما القياس الاقتراني فهو على اربعة اشكال لان الحد الاوسط ان كان
محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني
وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول اي موضوعا
في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك الاشكال ستة عشر
ضربا بحسب اقتران الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج
كلها لفقد شرائط الانتاج في بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية
والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية واما الشكل الثاني فشرط
انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين
اربعة ايضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية والثاني من كليتين والصغرى سالبة
كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية
والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتجان سالبة جزئية واما الشكل

الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين
ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية
ينتج سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية و
الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية والخامس من
موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية والسادس من موجبة كلية صغرى
وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية والحاصل ان الشكل الثالث لا ينتج الكلية واما
الشكل الرابع فشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه الخستان واما السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في
مقدمتين والجمع في مقدمتين اعم من ان يكونا من جنس واحد او من جنسين واما خصصنا التعميم
بالاجتماع في المقدمتين لان الخستين في مقدمة واحدة لا يكونان الا من جنسين والاشتراط الا اذا كان
انما هو اذا لم يكن الصغرى موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية يجب اجتماع الخستين
بان يكون الكبرى سالبة كلية وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين خمسة الاول من موجبتين كليتين
والثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة
كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية
كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة جزئية والكلام
المستقصى فيها في الكتب المنطقية المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجة
والحجة اما عقلية بان تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع بان تكون كلتا مقدمتيها
عقلية او نقلية بان تكون للسماع مدخل فيها اعم من ان تكون كلتا مقدمتيها نقلية او احديهما و
الاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم هذا مثال النقلي المحض واما مثال ما يكون احدى مقدمتيه عقلية والاخرى نقلية فهو قولنا الوضوء
عمل وكل عمل بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية

والاقسام تلك القسمة فقال الحجة اما عقلية او نقلية محضة او مركبة منهما ثم اعلم ان الاولى
اى الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية او مكتسبة منها وتسمى برهانا
عند الفلاسفة ودليلا عند المتكلمين مخصوص بالدليل بالمعنى الاخص لان الدليل معنى اعم من
البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابية عند الفلاسفة
وامارة عند المتكلمين واما ان تكون مقدماتها كاذبة مشتبهة بالقطعية او بالمشهورة و
تسمى مغالطة وهذه مغالطة من جهة المادة واما المغالطة من جهة الصورة فبان لا يكون
القياس على هيئة منتجة لاختلال شرط من شرائط الاشكال كما في شرح الشمسية والمبادى الضرورية
اليقينية منها قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات وبديهيات سواء كان
تصور طرفيها بالكسب او بالبديهة او تصور احدهما بالكسب والآخر بالبديهة كقولنا الكل اعظم من الجزء
او قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بتوسط تصوره الذهنى عند تصور طرفيها كقولنا
الاربعة زوج والوسط هو الانقسام بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها او قضايا
يجزم بها الحس وفسره الاصفهانى بقوله اى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها
بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا
فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات او قضايا
يجزم بها العقل مع الحس معا والحس اما حس السمع او غيره والاول المتواترات والثانى ان
احتاج الى كثرة التكرار فمن المجربات والا فمن الحدسيات ان قلت نسبة الجزم الى
الحس فى المشاهدات من قبيل نسبة الفعل الى الواسطة والجازم هو العقل على ما ذكره الاصفهانى
وكذا الحس واسطة لجزم العقل فى المتواترات والمجربات والحدسيات فلم نسب المص الجزم
فى الاولى الى الحس فقط وفى الاخريات الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف
فى حاشية الاصفهانى جعل الحاكم فى المشاهدات هو الحس وفى المتواترات والمجربات
والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان الاحساس هناك

كاف فى حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفى فى كل واحد من المتواترات
والتجربيات والحدسيات فهو حلية الحس وهناك الحكمة انتهى ويستعمل القياسات المختلفة
لهذه الثلث ثم ان المتواترات هو ما يحكم بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه
جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ولو اخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود
العقول المجردة او عما هو من قبيل لكن يستحيل وقوعه كاجتماع السواد والبياض فى محل
او عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب فلا يفيد اخبارهم الجزم بمضمون
الخبر ولا يعد الخبر متواترا ولا عبرة فى المتواترات من قياس خفى كما فى شرح المواقف وقرره بعض
الافاضل بان عدد جماعة لا يمكن تواطئهم على الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق واما
المجربات فهى ما يحكم بها العقل بسبب ان يترتب شىء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل
بانه ليس على سبيل الاتفاق بملاحظة قياس خفى وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان
دائما ولا اكثريا لكنه دائم او اكثرى كترتب الاسهال على شرب السقمونيات وقد يكفى التجربة
مرة او مرتين لا انضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس واما الحدسيات فانه كما شهدوا
بان القمر يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على ان ذلك النور مستفاد من الشمس
عند اختلاف تشكلاته النورية بسبب اختلافه من الشمس قربا وبعدا حكم العقل بان نور القمر
مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولا بد فيها من مقارنة القياس الخفى كما فى شرح المواقف
وقرره بعض الافاضل بان تشكلات النورية مختلفة بحسب القرب والبعد من الشمس وكل
ما هو شانه فهو مستفاد من الشمس ولما كانت الحجة منقسمة بحسب المادة الى البرهان
والخطابة والمغالطة وقد فرغنا من بيان مواد البرهان شرعنا فى مبادى الخطابة و
المغالطة اما مقدمات الخطابة فمنها المقبولات وهى مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز
نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم كل من يطوف بالليل فهو سارق ومنها المشهورات وهى
قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل

حسن في النظم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل
قولنا كشف العورة عند الناس مذموم واما مقدمات المغالطة فمنها الوهميات وهي
قضايا كاذبة في امور غير محسوسة قياسا على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير
المحسوسة يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود جسم او حال في جسم وانما حكم الوهم بذلك لما
رأى ان الموجود والمحسوسة كذلك فقاس غير المحسوسة عليه وحكم بتلك القضية الكلية فان كما
الاصفهاني وعلامة كون الوهميات مما يساعد الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض
حكم الوهم فاذا وصلا اي العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم اي رجع على عقبيه واستبعده
قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهاني كحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه توافق العقل
في ان الميت جماد وكل جماد لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم ولما
فرغنا من الحجة العقلية شرعنا في الحجة النقلية فقلنا دليل صحيح النقل من عرف صدقه عقلا وهم
الانبياء عليهم السلام لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلي اذا لم يتواتر
لا يفيد اليقين واما اذا تواتر كجميع القرآن وبعض الاحاديث ففي افادته اليقين اختلاف
فمذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة انه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيدا لليقين
على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم
بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما ثبت بنقل الناقلين للغات
العربية لتعيين مدلولات مواد الالفاظ وبنقلهم النحو ليتحقق مدلولات الهيئات
التركيبية وبنقلهم الصرف ليعرف مدلولات هيئات المفردات واصول هذه العلوم
الثلاثة تثبت برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالهم واقوالهم التي لم
يروها عنهم الا آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ
على العرب فان امرء القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية و
اما فروع هذه العلوم الثلاثة فهي تثبت بالاقيسة اي بالتمثيل والتشبيه وكل من رواية الاحاد

بالاقيسة

والقياس

٧

والقياس دليل ظني فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الامر الظن والثاني وهو العلم
بالارادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة
لها في زمن النبي عليه السلام الى معان أُخَر اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاخر لا المعاني الاول
التي نقلت عنها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ على تقدير الاشتراك او مع وجوده جاز
ان يكون هو ادمعنى آخر مغايرا لما فهمناه وعلى العلم بعدم المجاز اذ على تقدير التجوز جاز ان يكون المراد
المعنى المجازي لا المعنى الحقيقي الذي يتبادر الى اذهاننا وعلى العلم بعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء
تغير معناه عن حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم التخصيص اذ على التخصيص كان المراد
بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدنا وعلى العلم بعدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم بل غاية
الامر الظن بالانتفاء فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلي الدال
على نقيض مدلول الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على النقلي بان يؤول النقلي الى
معناه المرجوح لا يعارضه الدليل العقلي مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه
يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء
بالاستيلاء ويجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي لان
ترجيح النقل على العقل ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على
العقل فلو ابطلنا العقل بالنقل بطل النقل ايضا لان ابطال الاصل يقتضي بطلان الفرع لكن عدم المعارض
العقلي غير يقيني والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في المسائل الشرعية بقرائن مشاهدة
من المنقول عنه او متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة واما المعارض
العقلي فلا يتصور هنا اذ لا طريق للعقل في المسائل الشرعية نعم في افادتها اليقين في المسائل العقلية
نظر لعدم القطع بعدم المعارض العقلي والمراد من المسائل الشرعية امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا
وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل ماخوذ من المواقف
وشرحه والصحائف فان اردت التفصيل فارجع اليها **الفصل الرابع** في احكام النظر و

وفيه ثلثة مباحث **البحث الاول** ان النظر الصحيح المشتمل على شرائطه يجب عادة وصورته
يفيد العلم بالمنظور فيه مطلقا سواء كان من التصورات او التصديقات وسواء كانت التصورات
والتصديقات من الالهيات او غيرها وهذا عند الجمهور والسمنية انكروه مطلقا والمهندسون
انكروه في الالهيات قال في شرح المواقف واما افادته الظن فظاهر انها متفق عليها عند الكل
المشهور اقول لا يخفى ان الظن انما يتصور في التصديقات **فروع ثلثة** الفرع الاول كيفية افادة
النظر الصحيح للعلم بالنتيجة **وفيه** ثلث مذاهب الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو
ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدأها والنتيجة تفيض عليه منه تعالى بطريق جري
العادة من غير وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة
تفيض عليه من المبدأ وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب اي اللزوم العقلي كما فسره
شارح المواقف والثالث مذهب المعتزلة وهو ان النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر
ومعنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله وجود فعل آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبنى ذلك
انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر منه اي من مؤثر غير
الله تعالى ان كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر
وان كان بتوسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد من النظر
الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفي المواقف والنظر فعل العبد واقع بمباشرته يتولد
منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وهو قالوا دفع مذهب المعتزلة ببيان استناد جميع الممكنات الى
الله تعالى ابتداء الفرع الثاني زعم ابن سينا انه لا بد من استحضار المقدمتين من ملاحظة
اندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى التفطن بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان
هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمات الكلية رأى بغلة منتفخة
البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر والمحصلون ردوا على
ابن سينا بانه لو لم يلزم ملاحظة الاندراج والتفطن به لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج

وخفائه

وخفائه كما انها اختلفت في جلاء الانتاج وخفائه بحسب جلاء ملاحظة الاندراج فيها وخفائها الفرع
الثالث المشهور ان النظر الفاسد سواء كان فاسدا مادة وصورة او صورة لا يستلزم الجهل اي الجزم
بنتيجة كاذبة وان كان قد يحصل به اتفاقا قال في شرح المواقف هو الصواب والمختار عند الجمهور و
قيل يستلزم مطلقا اي سواء كان فساده من جهة المادة او من جهة الصورة واختاره الامام
الرازي وشنعوا فيه قال المصحح الحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم و
ان كان مقصورا على الصورة او شاملا لهما فلا وفي شرح المواقف ان الصواب ان الفاسد
من جهة المادة فقط يستلزم الجهل لا الكلي لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة
مع انه ينتج ان زيدا جسم وهو ليس بجهل بل علم **البحث الثاني** ان النظر الصحيح كاف في معرفة
الله تعالى ولا حاجة الى معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافا للاسماعيلية فانهم يقولون لا
يمكن معرفة الله الا من قول المعلم المعصوم ويزعمون استحالة خلو زمان من الارض من وجوده
البحث الثالث في وجوب النظر في معرفة الله تعالى قال الدواني والمراد بمعرفته حصول التصديق
بوجوده ووجوبه تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة ذاته
فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه عن العقل كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية
والفلاسفة اقول المراد من التصديق هو اليقين بشهادة قوله ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو
من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه
وان لم يكن دليلا تفصيليا **اعلم** ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية
الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح
المطابق وهو اعم من الاعتقاد وما يعم التقليد وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى
واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة والتصفية
الباطنية وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر
وهو قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ايضا

قوله اي المؤدي الى المعرفة الواجبة هو التصديق

ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى ان وجوبه بالعقل لان شكر المنعم واجب عقلا وهو
يتوقف على معرفة الله تعالى وهو يتوقف على النظر جميع ما ذكر ماخوذ من الاصفهاني قال في المواقف
وشرحه ثم اختلفوا في اول الواجب على المكلف فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه
معرفة الله تعالى وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وقيل اول
جزء من النظر وقال القاضي ابو بكر وابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر والنزاع
لفظي اذ لو اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وان اريد اول
الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر **الكتاب الاول** في الكليات وفيه ثلثة ابواب
الباب الاول في الامور الكلية وفسرها بالامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات اي الواجب
والجوهر والعرض وفيه فصول ستة **الفصل الاول** في تقسيم المعلومات ذهب اهل الحق
الى ان المعدوم الممكن ليس بشيء وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم
[illegible] عندهم اشبهها بالحال ولهذا قالوا ما من شانه ان يعلم اما ان يكون متحققا
في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم فهذا التقسيم بناء على ان لا واسطة بين الموجود والمعدوم
وان المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج وذهب بعض الاشاعرة وهو القاضي الباقلاني وامام
الحرمين في قوله الاول وبعض المعتزلة الى ان المعدوم الممكن ليس بشيء ومتحقق في الخارج وان الواسطة
بين الموجود والمعدوم امر متحقق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شانه ان يعلم اما ان لا
يكون له تحقق في الخارج اصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم او يكون له تحقق
في الخارج باعتبار نفسه اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم
بناء على ان الواسطة حق وان المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج وعرفوا الحال بانه صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذوات لانها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج
صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله لا موجودة يخرج الاعراض لانها

متحققا

متحققة باعتباره وانما هي من قبيل الموجود دون الحال وقوله لا معدومة يخرج السلوب التي
تتصف بها الموجود فانها معدومة ليست باحوال وذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ومتحقق في الخارج
ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شانه ان يعلم ان تحقق في الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible] هو الموجود والا فهو المعدوم فهذا التقسيم بناء على ان لا واسطة بين الموجود والمعدوم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الموجود [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود الذهني [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الفلاسفة ونفاة المتكلمين [illegible]
[illegible] القول بالوجود الذهني [illegible]
[illegible]
النسبة المذكورة وكذا في الشرح وكذا العبارة **الفصل الثاني** في الوجود والعدم وفيه مباحث **المبحث الاول**
في تصور الموجود بديهي لا يحتاج الى تعريف [illegible] لانه جزء من وجودي المتصور بداهة
[illegible] اللفظ

وضع لهذا المعنى وفيه بحث كتبناه فيما مر من تعريفه والمختار انه بديهي التصور ثم ان الوجود
بسيط وهو ابده واعم فلا اكتساب المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا الوجود المطلق
بالبداهة مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات بمعنى ان له
معنى واحدا مشتركا فيه الموجودات باسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب اليه
الفلاسفة والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء
في الاعيان ولا شك ان جميع الموجودات اي الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال ايضا
اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الاذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون اقول
لا شك ان جميع الموجودات خارجية او ذهنية مشتركة في مطلق الكون فثبت ان الوجود معنى
واحد هو الكون يشترك فيه الموجودات باسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بان
الموجود ينقسم الى الواجب والممكن وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع
الاقسام فالموجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك
الوجود بينها وهو فرض عليه بانه يجوز ان يكون انقسام الى الواجب والممكن لفظ الموجود بمعنى ان لفظ الموجود
اما موضوع لهذا او لذلك كانقسام العين الى معانيه واللازم منه ليس الا الاشتراك
اللفظي وانكر الشيخ ابو الحسن الاشعري الاشتراك المعنوي وقال لا اشتراك الا في لفظ الوجود
والمطلق الوجود ومعنى مشترك فيه جميع الموجودات قال بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني
لم يرد الشيخ وامثاله انه موضوع باوضاع متعددة فانه بعيد جدا بل انه موضوع بالوضع العام
لكل ماهية وجعل آلة ملاحظة الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية اقول فيكون وضعه كوضع
الضمائر على ما تبين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم
انه قال المحقق في حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو في الوجود
الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في ان المطلق زائد في الواجب والممكن وانما الخلاف
في الخاص اقول لعل مراده انه لا نزاع في ان المطلق زائد عند اثنين منهم الفلاسفة

وجمهور المتكلمين واما من كان يثبته وهو الشيخ لانه لم يقل بالاشتراك المعنوي فكيف يمكنه القول
بزيادته فنقول الوجود الخاص فيه ثلثة مذاهب الاول انه زائد اي ليس بجزء الماهية ولا
عينها في الواجب والممكنات وهو مذهب جمهور المتكلمين والثاني ان وجود كل شيء عين ماهيته
واجبا او ممكنا وهو مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والثالث ان وجود الواجب عين
ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهيتها وهو مذهب الفلاسفة اعلم ان الوجود اذا
كان زائدا على الماهيات فنسبته اما كنسبة اللاحقة ونظيره نسبة ماهية الاربعة للزوجية
واما صفة اخرى من صفات تلك الماهية ونظيره نسبة ماهية الانسان الضاحكية و
نسبتها كان من صفات النسبين لسبب الخارج واما النسبي مغاير لماهيته وصفاتها ونسبتها سبب
المباين ونظيره نسبة النار السخونة الى الماء لكن سبب وجود الواجب نفسه لا صفة اولها
له ولا الامر المتباين وسبب وجود الممكنات هو الامر المباين وهو الواجب تعالى المبحث الرابع
في ان المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية
او يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة اعلم انه لا خلاف في ان المعدوم
المحال وهو المراد من المنفي ليس بشيء وثابت وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هل هو شيء
في الخارج بمعنى انه له تقرر في الخارج منفكا عن الوجود فعند الاشاعرة وابي الهذيل و
ابي الحسين البصري من المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشيء اي ليس بثابت ومتقرر في الخارج
كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الماهية فعدمه رفعها ووافقهم الفلاسفة فان
الماهيات الممكنة عندهم وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن
الوجود الخارجي او الذهني فاذا خلت عنهما لا تكون شيئا وثابتا لا في الخارج ولا في الذهن
نعم ان المعدوم في الخارج يكون شيئا في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر المعتزلة ان
المعدوم الممكن شيء اي ثابت في الخارج فان الماهية عندهم غير الوجود وهو صفة له وقد
تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك بان المعدوم الممكن متميز وكل

بار رحيم

وكل متميز ثابت لان التميز صفة للمتميز وثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف
ونقض بالمعدوم الممتنع فالثبوت عندهم اعم من الموجود ومقابل للممتنع **المبحث الخامس** في
الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا و
ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم
وسموها بالحال كالوجود والاجناس **الفصل الثالث** في الماهية وفيه ثلثة مباحث
المبحث الاول في تفسير الماهية قال الاصفهاني في الماهية مشتقة من ما هو وهي ان الماهية ما به يجاب
عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو سؤالا لانها تقع جوابا عنه ثم قال ان لكل شيء فرض وجوده كان
ذلك الشيء كثيرا او كليا سواء كان الكلي نوعا كالانسان او جنسا كالحيوان او غيرهما كالفصل والخاصة
والعرض العام حقيقة هي بها ذلك الشيء هو ذلك الشيء قال المحقق الشريف في شرح
المواقف ان لكل شيء كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء اي مطلقا
والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية
انتهى وظهر من كلامه في الشرح ان الحقيقة اعم من الهوية والماهية ثم ان الحقيقة امر مغاير لما عداها
من اللوازم والعوارض الماهية عند الفلاسفة **تمثيله** اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي
هي اي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والذهني كالزوجية العارضة لماهية الاربعة فان
الزوجية لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن
وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الخارجي كالتناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان
امثال ما ذكر لا يلزم لماهية الجسم بل للوجود الخارجي وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الذهني
نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج
ما يطابقها اي ما يطابق الذاتية والعرضية اه وتسمى هذه بالمعقولات الثانية كذا في شرح المواقف
اذا عرفت هذا فنقول الحقيقة من حيث هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها بمعنى ان
تلك الامور العارضة ليست بعين الماهية ولا داخلة فيها لا بمعنى انها ليست متصفة بشيء منها

اذ لا بد

اذ لا بد للماهية من اتصافها بشيء من المتناقضين كذا في شرح المواقف سواء كان ذلك العارض
لازما كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا كالكتابة للانسان ومثال ذلك المغايرة
ان الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لعوارضها فالانسانية ليست بموجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا عام ولا خاص اي ليس شيء منها عين
الانسان ولا داخلا فيه والا فلو كان من الوحدة مثلا عين الانسان او داخلة فيه لما صدق
الانسان على الكثير نعم ان الماهية لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان لا تخلو عن واحد
مما ذكر فالماهية اذا اخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن ان يقارنها شيء من العوارض
او لا يقارنها تسمى ماهية مطلقة والماهية بلا شرط شيء واذا اخذت مع التشخصات و
اللواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء موجود في الخارج وكذا اللوازم
المطلقة موجودة في الخارج لكونها جزء من الماهية المخلوطة واذا اخذت الماهية بشرط التعري
من التشخصات واللواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في
الخارج لان الموجود الخارجي لا بد من العوارض الخارجية وقد فرضت مجردة عنها بل انما
يكون في العقل فان قلت كونها في العقل من اللواحق ايضا وقد فرضت مجردة عن اللواحق
فكيف يتصور فيها الوجود في العقل قلت لم يعتبر تجريدها عن جميع اللواحق خارجية او
ذهنية بل اعتبر تجريدها عن اللواحق الخارجية فقط وكونه في العقل انما هو من اللواحق الذهنية
فالماهية المجردة والماهية المخلوطة متباينان تباين الاخصين تحت اعم وهي الماهية المطلقة
وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم افلاطون ان لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا
مستمرا ازلا وابدا حال كونه مجردا عن التشخصات واللواحق الخارجية وتسمى تلك الاشخاص
المثل الافلاطونية واستدل عليه بان مسمى المجرد عن التشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في
الخارج كما عرفت وانما استدل بان مسمى المشخص المجرد مشترك بين المخلوطات فاسد لان
المجرد يباين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزء منه **المبحث الثاني** في اقسام الماهية انما

ان تكون بسيطة لا تلتئم من عدة امور او مركبة تقابلها وتنتهى المركبة الى البسيطة وكل
منهما تعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى اقول ح ان بعض الماهيات
يكون بسيطة فى الخارج ومركبا فى العقل كالنقطة فانها لا تنقسم فى الخارج فلو فرضنا ان ماهيتها
العقلية ايضا لا تنقسم فهى مركبة فالاقسام اربعة بسيط عقلى لا تلتئم فى العقل من عدة
امور يجتمع فيه كالجنس العالى وبسيط خارجى لا تلتئم من امور فى الخارج كالمفارقات من
العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور
متمايزة فى العقل فقط فهو مثاله هو البسيط الخارجى كالعقول والنفوس عند من اثبتها و
مركب خارجى يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت كذا فى المواقف وشرحه بيان
تقسيم الاجزاء للماهية المركبة فقد ذكر تقسيمان التقسيم الاول ان الاجزاء ان صدق بعضها على
بعض فمتداخلة سواء تساوت او عموم مطلق او من وجه كالاجناس والفصول وان لم يصدق
فمتباينة ثم المتباينة اما متشابهة فى الماهية كوحدات العشرة فان ماهية العشرة و
غيرها من الاعداد مركبة من الوحدات الموجودة فيه وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة
لماهية الاخرى واما متخالفة فى الماهية ثم المتخالفة فى الماهية اما متمايزة عقلا لا خارجا كالجسم
المركب من الهيولى والصورة فانهما متمايزان فى العقل دون الحس واما متمايزة خارجا كالحجر
كالاعضاء للبدن التقسيم الثانى ان اجزاء الماهية المركبة اما ان تكون وجودية بأسرها او بعضها
ان لا يكون فى مفهومها سلب او لا يكون كذلك القسم الاول اما حقيقية اى غير اضافية كالتام
من الجسم المركب من الهيولى والصورة او اضافية كالاقرب فان ماهيته مركبة من القرب
والزيادة فيه وكلاهما اضافيان لان القرب انما يكون قربا بالنسبة الى الشئ والشئ
صفة حقيقية الاترى انه يجتمع مع نقيضه فى شئ واحد فان الشئ الواحد يكون قريبا بالنسبة
الى الشئ وبعيدا بالنسبة الى الشئ الآخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه وكذا الزيادة
صفة اضافية لانه بالنسبة الى ما زيد عليه فالاقرب ماهية اضافية او ممتزجة من الحقيقة

والاضافية

والاضافية كسرير الملك فانه ماهية مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب
ومن الاضافة الى الملك والجزء الثانى اضافى واما الملك فخارج عن الماهية لان المضاف
اليه خارج عن حقيقة المضاف وان كانت الاضافة داخلة فيه من حيث هو مضاف
والقسم الثانى وهو ما لا يكون وجودية بأسرها فاما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا
كالقديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودى وعدمى وهذا انما يكون فى الماهية
الاعتبارية واما الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة واما ان يكون بأسرها
عدميا وهو غير متصور بل احتمال عقلى فقط فان العدميات لا تتعقل الا مضافة الى
الموجودات فيكون معنى الوجودى ملحوظا هناك قطعا كذا فى المواقف وشرحه و
ههنا فروع ثلثة الفرع الاول فى ان الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل الجاعل املا و
مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية الانسان مثلا ماهية الانسان واما اتصافها بالوجود
فهو بالجعل اتفاقا وفيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة
او مركبة وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم انه لو كان كون الانسان
انسانا بجعل جاعل لم يكن الانسان انسانا عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون
اثر الجعل يرتفع بارتفاعه وسلب الشئ عن نفسه محال بديهة والجواب ان الماهية
عند عدم جعل الجاعل لا تثبت فى الخارج وما لم يثبت فى الخارج يصح سلبه عن نفسه
وانما المحال سلب الشئ الثابت فى الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم ان ما فرض كونه
مجعولا من وجود او موصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه و
المقرر ان لا شئ من الماهيات بمجعولة فلا يكون شئ ما مجعولا لا ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها
بالوجود بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك لانا لا نقول بما قال الشيخ
فيه بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة الجزئية لا ماهية الوجود
فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية رأسا فهذا هو

المفهوم من المواقف وشرحه وظهر منه ان النزاع بالمجعولية وعدمها انما هو في الحقيقة الكلية
المسماة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف
ان للقائل ان يقول امتناع مجعولية الماهية يستلزم امتناع مجعولية الهوية ايضا لان الماهية
الهوية هي الماهية مع التشخص وهو ايضا ماهية واقول فساده ظاهر لان الماهية هي
الحقيقة الكلية والمجموع المركب من الماهية والتشخص ليس بحقيقة كلية والمذهب الثاني ان
الماهيات الممكنة كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن يحتاج لذاته الى فاعل واما المركبة
فلتركبها ايضا ولان اجزاءها البسيطة مجعولة كذا في شرح المواقف ثم هو مذهب المتكلمين والمذهب
الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة فاذا لم يمكن ان قلت ليت الماهية
المركبة الا مجموع الماهيات البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا
قلت قيل في جوابه مجعولية المركب بمعنى مجعولية انتظام ارتباط بعضها الى بعض وفي المواقف
ان هذه المسئلة من مزال الاقدام اقول موضع النزاع الماهيات الموجودة وهي الحصص و
اما الماهية المعدومة وهي الماهيات قبل وجود افرادها والماهيات بشرط لا شيء فغير مجعولة
عندنا بناء على ان المعدوم ليس بشيء وثابت في الخارج حتى لو قلنا بثبوت فيه للزمنا القول
بالجعل وعند المعتزلة ايضا غير مجعولة قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات
ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها
بالوجود انتهى وبالجملة ان الماهيات غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة او موجودة
بوجود الافراد فتدبر الفرع الثاني ان المركب اما ان يقوم بنفسه وهو الجوهر وان جاز بمعنى
انه لا يفتقر في قيامه الى محل وهو الجوهر اولا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل
احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل و
ذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به الصورة وذلك
عند الفلاسفة وان كان الثاني اي ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء ذلك

المركب

المركب فمنهم من لا يجوز قيام الوصف بالوصف او قام ببعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب
والجزء الاخر قام بالقائم بالغير فمنهم من يجوز قيام الوصف بالوصف وذلك كالحركة السريعة القائمة
بالجسم فانها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة
بالجسم الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس قال اريد به ان الكلام
الفصل علة الطبيعة الجنس في الخارج فهو خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس وان اريد
ان الجنس امر مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة والفصل يعينه فيكون احد الاشياء الكثيرة
فهو كلام حق البحث الثالث في التعين وفي المواقف وشرحه ان الماهية كالانسان مثلا
يقبل الشركة والتعين المخصوص بها لا يقبل الشركة كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه
بين امور متعددة بالبداهة فالتعين غير الماهية وقد اختلف في التعين بعد الاتفاق
على انه غير الماهية هل هو موجود في الخارج ام لا فذهب الفلاسفة الى ان التعين وجودي
لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة
كذا في المواقف واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لانه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تعين فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا وننقل الكلام الى تعين
التعين ويتسلسل كذا في شرح المواقف والمقاصد واقول المستنبط من شرح المقاصد
ان المعين كزيد مثلا مركبة من الماهية مع شيء آخر يخصصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك
مما يعلم وجوده بالضرورة وتسميها به التعين فان اريد التعين في محل النزاع المعنى
المصدري فالحق انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج ثم اقول المفهوم من سوق الكلام
المقاصد والاصح ان التعين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مغايرا لها
فالتعين الموجود غير زائد للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائد عليها وان فرض
معدوما فهو غير الماهية لكنه ليس بزائد عليها فالنزاع في اصطلاح المعقولين لا يطلق
الا على موجود التغاير فرع قال الفلاسفة الذاهبون الى كون التعين وجوديا الماهية اذا

اذا اقتضت التعين والتشخص لا تها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية
والتعين كالعقول العشرة فان كل عقل منهم نوع منحصر في شخص واحد وان لم تقتض
تلك علة التعين والتشخص موادًا لماهية او اعراضًا تحيط بالمواد فيتعدد افراد الماهية
في تعدد المواد والعوارض اما الاول فكالافلاك التسع فان ماهياتها متحدة لكن موادها
اي هيولاها مختلفة فاقتضى كل مادة تعينا مغايرا لما اقتضته المادة الاخرى فتعددت افراد
الفلك واما الثاني فكالعناصر الاربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها واما اختلفت
وتعددت تشخصها كل نوع من انواع العناصر بسبب اختلاف عوارض تعرض لذلك النوع
وهي الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب والبعد من الفلك كذا يفهم من المواقف
وشرحه اقول هذا اخبث كلمة خرجت من افواه الفلاسفة حقهم الله سبحانه شانهم وهي
تفتح في استلال المخلوقات ودقائق المصنوعات وما فيها من الحكم والمصالح تنتقل الى استنادها
الى صانع عليم حكيم بلا شك ولولا ان هذا وقع في الطوالع لتحاشيت من ذكره قال
في بعض كتب علماء الدين بعد ابطال اقوال الفلاسفة انهدمت قواعد ارسطاليس كما
انهدمت قواعد ابليس وقال ابعضهم جبل الشيطان وقبلته كون انه في الاعداء والعصبة
استعدوا ان تدرس كلماتهما الخبيثة من مواطن علم الشريعة وقال بعض الفتنة العظمى قوم
ابطنوا الكفر واظهروا الاسلام من الاسعد درسوا علوم الفلاسفة فاسدوا اقلوبا ساكنة في
دعة الفطرة ولما كان ما ذكره الفلاسفة من كون الماهية او موادها او اعراض تلك المواد علة
التعين باطلا قال المص والحق ان سبب تشخص الشيء هو الماهية ارادة الفاعل المختار فان ارادته
تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها **الفصل الرابع** في الوجوب والامكان
والقدم والحدوث وفي المواقف ان الوجوب والامكان والامتناع بديهية التصور وقال بعض
الافاضل واما التعريفات التنبيهية فهي ان يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود و
الامتناع اقتضاء الشيء لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشيء لذاته الوجود والعدم وفي

وفي هذا الفصل خمسة مباحث **المبحث الاول** في ان هذه الاربعة امور عقلية لا وجود
لها في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض المجادلين ان الوجوب والامكان
وجوديان وقال في شرحه ولم يدع احد كون الامتناع وجوديا **المبحث الثاني** في احكام الوجوب
لذاته اي لوازم الشيء وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره و
الالزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن
الوجب لذاته واجبا لذاته او الوجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني في ان الوجوب
لذاته ينافي تركب الوجب اذ لو تركب الوجب لذاته لاحتاج الى جزئه وجزء الشيء غيره و
المحتاج الى الغير ممكن فيلزم كون الوجب ممكنا والثالث ان الوجوب لذاته لو فرض كونه
موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهية الوجب بل كان عينها لا متناع الجزئية ونوجه
على ما يفهم من شرح المواقف ان للوجوب ثلثة معان الاول ما به يتميز الذات عن
الغير وهو بهذا المعنى موجود في الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فانه و
يتميز عن الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى امر اعتباري و
الثالث الاستغناء عن الغير بمعنى ان عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى امر عدمي و
والرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الموجودات واجبا
وجودها لذاته بل يلزم الوحدة للوجوب لذاته وسيأتي بيانه في الالهيات فان قلت
اذا لم يكن في الموجودات واجبان يلزم ان لا يتصف الوجب لذاته بصفات زائدة
على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة فان كان الصفات واجبة الوجود لذاتها
لزم وجود الصفات اي ان اقتضى كل صفة وجودها يلزم تعدد الوجب لذاته وهو باطل و
وان كانت ممكنة وكل ممكن جائز الزوال فيلزم ان يجوز زوال الصفات عن الذات وهو
محال مع ان الاشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات فاجاب عنه باختيار ان
الصفات ممكنة ولا نسلم انها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك ان لو كان مقتضيها غير الذات

لكن مقتضيها الذات فالذات يوجب صفاتها فلما ان الذات لا يجوز زواله كذلك لا يجوز
زواله ما اوجبه والحاصل انه تعالى موجب في صفاته ومختار في سائر الحادثات **المبحث**
الثالث في احكام الامكان اعلم انه قد وقع في المواقف في ابحاث الحدوث ان الامكان
على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع توضيحهما في بعض شروح الاداب
المسعودي بان الامكان على قسمين احدهما الذاتي وهو ما لا يكون طرفه الى لف واجبا
بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني الاستعدادي ويسمى ايضا الامكان الوقوعي
وهو ما لا يكون طرفه الى لف واجبا لا بالذات ولا بالغير فلو فرض وقوع الطرف
الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول اعم من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف
ان الامكان الاستعدادي هو كون مادة الحادث مستعدا لقبول صورته من المبدأ
الفياض وان كان الامكان الاستعدادي امر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة
والضعف فان استعداد النطفة للانسانية اقرب واقوى من استعداد العناصر وان
القول بالامكان الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على ان الفاعل موجب عندهم وانما يختص ايجاده
ببعض دون بعض لاختلاف استعدادات القوابل ومذهب اهل الحق ان المبدأ مختار
يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتاثيره الى استعداد المحل ولا يخفى ان الحق عندنا · ارادته تعالى
من الامكان الذاتي فاعلم ان احكام الامكان الذاتي اربعة **الحكم الاول** ان الامكان علة للحاجة
اي الامكان يحوج الممكن الى السبب اي المؤثر لان الامكان استواء طرفي الوجود والعدم للممكن
بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه احتاج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج
الى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهي قال الاصفهاني فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم
بالضرورة بانه يحتاج الى مرجح وكون الامكان وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة وبعض
المتكلمين على ما في شرح المقاصد وقال قدماء المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال
بعضهم علة الحاجة مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي

الامكان بشرط الحدوث واقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين مردودة لان الحدوث
صفة الوجود والوجود متاخرة عن التاثير والتاثير متاخرة عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه
الى مؤثر لم يتصور تاثير المؤثر فيه فالحدوث متاخرة عن الحاجة فلا يكون الحدوث علة
للحاجة ولا جزءا من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لان هذه الاشياء المنفية تقتضي تقدم الحدوث
على الحاجة وهو متاخر عنها واجاب عنه في المواقف بان مراد هذه الطائفة العلية في
الذهن بمعنى ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث وليس مرادهم ان الحدوث علة للحاجة
في الخارج **الحكم الثاني** الممكن لا يجوز ان يحصل فيه اي الوجود والعدم اولوية لذاته والمراد اولوية
لا تصل الى حد الوجوب والامتناع والا فالممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع فيكون البحث محالا
فاشرع فيه ولا يبقى له الخلاف مجال مع انهم خالفوا فيه فمنهم من قال العدم اولى بالممكنات
السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقائها اولوية لها
ورد بانه يدل على اولوية عدم البقاء للممكنات السيالة لا على اولوية عدم الوجود لها
والنزاع فيها وقال بعضهم العدم اولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفي للممكنات في عدمها
انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق وجود اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا
فهو اولى ورد بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية العدم لذاتها **الحكم الثالث**
الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثره اي ما لم يكن صدوره عن مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل
من ايجاب المؤثر هو الوجوب السابق على وجود الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل
العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا الوجوب الحاصل اي عدم قبول العدم هو الوجوب
اللاحق بوجود الممكن قالوا حيان عرضان للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه و
والثاني باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محاط بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح به
في التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح ان الوجوب عند المتكلمين واحد وهو مع الوجود
معلولا علة واحدة هي المؤثر التام وما كان كل منهما مع حال الاخر جاز ان يعتبر الوجوب متقدما

[illegible] فان قيل الوجوب [illegible] الوجود [illegible]
[illegible]

والوجود دفعة او بالعكس ولما كانا معلولي علة واحدة جاز ان يعتبر متقاربين الحكم الرابع
الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه وهو وجوده في الزمان الثاني لبقاء الامكان
الموجب للاحتياج لان الامكان للممكن ضروري اي يمتنع الانفكاك فاذا احتاج الممكن حالة
بقائه وجوده الى المؤثر فالمؤثر حالة البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل
ذلك بل الاثر المتجدد هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك ولما ظهر ان وجود الممكن
كما انه يحتاج في حدوثه الى المؤثر كذلك يحتاج في بقائه الى المؤثر وفي شرح المقاصد ان علة
الوجود قد يكون علة البقاء ايضا كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء ايضا وقد
يكون علة البقاء امرا اخر غير علة الوجود كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال
الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب **فائدة** قال في شرح المقاصد
الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب
والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلب الضرورة من
العدم ايضا ام لا بان كان العدم ضروريا فيقال الممتنع انه ممكن العدم ومعناه ان طرف الوجود
غير ضروري يعني انه ليس بواجب فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع وقد
يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلب الضرورة من الوجود ايضا ام لا بان كان
الوجود ضروريا فيقال الواجب انه ممكن الوجود ومعناه ان طرف العدم غير ضروري يعني انه
ليس بممتنع فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب ويسمى الامكان
بالمعنيين الاخيرين الامكان العام فللامكان العام معنيان وليس للامكان معنى واحد
يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة احد الطرفين انتهى كلامه
ملخصا **البحث الرابع** في القدم القديم يستند الى غير الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار
مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد شيء مقارن لعدم الاثر في ذلك الشيء
لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشيء يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده

الامكان اذا اريد [illegible] الى الوجود والعدم [illegible] الامكان الخاص [illegible]

معدوما فيكون وجوده حادثا قال في شرح المواقف لا يكون القديم اثرا صادرا من القادر
المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والفلاسفة انما اسندوا القديم نحو العالم على رأيهم الى
الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا
كونه تعالى مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم الذي هو المستند اليه ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم
عما سوى ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض
المتكلمين وهم المعتزلة ينفون القدم عن الصفات ايضا قلت المعتزلة وان انكروا ان
يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان ما سواه تعالى صفة له تعالى او لم يكن انكارا بحسب اللفظ
لكن قالوا بقدم الصفات معنى فانهم اثبتوا له تعالى احوالا اخر لا اول لها وهي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية والالوهية والالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم من
المعتزلة علة للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات الباري كما يشارك سائر الذوات
على زعم ابي هاشم في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهاني في بعض مصنفاته
والحق ان ماهية الله تعالى يخالف سائر الذوات بالذات لا بالصفات اعلم انه نقل عن
شرح المواقف ان للقديم معنيين مشهورا وهو موجود لا اول له وغير مشهور وهو ثابت لا اول
له والثاني اعم من الاول لشموله الحال ايضا والكلام هنا في القديم بالمعنى المشهور ومنع الامور
التي اثبتها المعتزلة احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة بهذا المعنى فيصح
الحكم بالاتفاق المذكور **البحث الخامس** في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم و
هذا هو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا
بالعدم وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي و
هو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ
المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني دون المعنى الاول كما في شرح
المواقف قال الاصفهاني وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث الزماني

يستدعي تقدم مادة ومسبوقة بمادة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل والمحل اما موضوع ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة او جسم يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم معناه الزمان والمراد هيهنا معنا الزمان المقارن لعدم الحادث كما في شرح المواقف وفي شرح المقاصد وبنوا ذلك على قدم المادة والزمان وارادوا من المادة المادة القديمة القابلة للصورة والاعراض الحادثة الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه ثلثة مباحث المبحث الاول في حقيقتهما اعلم ان الوحدة والكثرة بديهيان فلا يجوز ان تعرفا الا تعريفا لفظيا ولا يمكن ان تعرفا تعريفا حقيقيا كما يفهم من الاصفهاني وشرح المواقف والتعريف اللفظي على ما حققه السيد الشريف تعيين مفهوم اللفظ بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع وليس المراد منه تحصيل ما ليس بحاصل وبالجملة التعيين بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق اهل اللغة وحقه ان يكون بلفظ اشهر مرادف للموقوف فان لم يوجد فبمركب يقصد به تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله واما التعريف الحقيقي فهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فما ذكره المصنف التعريفين للوحدة والكثرة لتعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسما اصلا كالواجب تعالى فوحدته هي الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة او كان منقسما الى امور متخالفة في تمام الحقيقة كالانسان الواحد الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الاشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الانسان هي الوحدة الاضافية واما الكثرة فهي كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في تمام الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد قال في شرح المواقف ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم اقول فان قلت كيف توجد الوحدة في

في الانسان الواحد مع انه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة تعرض للانسان فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم هو موضوعها الانسان وهو جسم فموضوعها ليس بمنقسم اصلا وان انقسم معروضها وموضوعها الا ترى ان فردين من نوع واحد منقسم وكثير واما الاشياء العارضة لها فواحدة لعدم انقسامها اذ ليس في الفردين انسانان ثم ان الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود فله وحدة ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة لها وحدة مخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات ثم ان تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض احدهما للآخر وانما يمنع عروض احدهما لموضوع الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة للعشرية لا للجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم ان كل موجود فله وحدة ما قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات وللجسم الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود وللماهية فان الكثير من حيث انه كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة مغايرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير فالوجود والماهية قد يغايران الوحدة وقد يغايران الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود الوحدة والكثرة في الخارج فاثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما من الاعتبارات العقلية وهو الحق فرع الوحدة لا تقابل الكثرة باحد الاصناف الاربعة للتقابل تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين باحد التقابل الاربعة بجزء من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض لعروض صفة نسبية لكل منهما وهي المكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة

ومعدود بها فالشيء الواحد لا يكون مكيالا ومكيلا من جهة واحدة قال في شرح المواقف
فالمكيال والمكيل متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين
عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة مادية للكثرة والكثرة معلولة
لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة وسيأتي بحث التقابل في بحث الكثرة البحث
الثاني في اقسام الوحدة الواحد ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد
بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع فهو واحد لا بالشخص وهو واحد من وجه لامتناع
ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا اما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة
فيه ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو اي الكثير هو المسمى بالواحد بالنوع وان
كانت جزءا من ماهية الكثرة جنسا او فصلا فهو الواحد بالجنس او بالفصل والاول كالنوع
الحيوانية المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق
وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما
واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد
القطن والثلج في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما واما واحد
بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد
الكاتب والضاحك في الانسان فان الانسان موضوع لهما بالطبع وخارج عنهما هكذا
في شرح المواقف والحق ان المراد من الموضوع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة
معها كزيد فانه لا يكون محمولا الا اشتقاقا وان كان يراد المسمى بزيد والمراد من المحمول بالطبع ما
يكون عبارة عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكاتب والناطق بل الذات متقيد بالاشتقاق
وان كان مردودا واما الواحد بالشخص فاما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو الواحد
الحقيقي او يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة اي الوحدة الشخصية كذا قيل في شرح المواقف والعلم وجه ان مطلق

قوله [illegible] الوحدة [illegible] الكثرة [illegible]

قوله [illegible] بالاتصال [illegible] بالعرض [illegible]

[illegible]

الوحدة نوع مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالشخص وان كان له اي للواحد
الحقيقي مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما ان يكون له ذا وضع والوضع هنا كون
الشيء بحيث يشار اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق
المشخص اي كل واحد من المفارقات عن المادة وهي المجردات كالعقول والنفوس والثاني
اي الواحد بالشخص الذي يقبل القسمة ان انقسم الى اجزاء متشابهة في الحقيقة
فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط وهو جسم لم يتركب من اجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد
الواحد بالشخص وكالمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان انقسم الى اجزاء متفاوتة مختلفة
بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد
بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية المشخصة فانهما يتلاقيان في
خطا واحدا شخصيا والمراد من الحد المشترك النقطة فانهما يتلاقيان في نقطة وقد يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين متلازمين طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر قال في شرح
المواقف وهو على التوزيع اولاهما بالاتصال ما كان الالتئام فيه طبيعيا كالنقطة وهو القسم
شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية اشتهر القول والالتئام الغير الطبيعي كالسلسلة والعقد الواحد
بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتمام
اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت قيل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة
الانسان يقتضي ان يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء والجوارح ووضع السلطان
يقتضي ان يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا او فضة وصناعة الصانع
يقتضي ان يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله ان معنى التام الطبيعي
هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الاخيران ثم ان الوحدة في الوصف الذاتي والوضعي
يتغاير اسمها بتغاير المضاف اليه فان كان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسان
يسمى ذلك الاتحاد مماثلة فتنقسم الى تسعة الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس كاتحاد الانسان

قوله كالعقول والنفوس اي العقول العشرة والنفوس الفلكية كما زعمها الفلاسفة والا فالعقول [illegible] السلسلة [illegible] فرض

قوله الواحد الغير التام [illegible] الجدار او السقف

قوله فان طبيعة الانسان [illegible]

[illegible] الوحدة [illegible] النوع [illegible]

لكاتحاد الانف والنوس في الجوانية يسمى مجانسة واما الاتحاد بالوصف الوصفي فان كان
في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون
كاتحاد الزنجي والغراب في السواد يسمى مشابهة وان كان في النسبة اي الاضافة الى
شيء آخر كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الطبقة
النارية والهوائية في الكروية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة
الاحاطة سواء كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار آخر او احاطة لمقدار آخر به فان
الجسم التعليمي الحاصل بالكرة شكلا بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك للكرة السطح
شكل بسبب احاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بان المراد من الاحاطة هي الاحاطة التامة فلو
اعتبرت الاحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون السطح
المثلث محاطا بالخطوط الثلثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار شكلا ولو
اعتبر منها الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار زاوية
وان كان الاتحاد في الوضع يسمى ذلك الاتحاد موازاة ومحاذاة وفسر الاصفهاني الاتحاد في
الوضع بان لا يختلف البعد بين المحدبين ومثل باتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره
ومثل شارح المواقف هذا الاتحاد باتحاد شخصين في الوضع بالقياس الى شخص ثالث
اقول المراد من الوضع ههنا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبته الى امر آخر كالقرب
والبعد ثم اقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا ان قول الاصفهاني ان لا يختلف البعد بين
المحدبين اعم من ان لا يختلف بعد جزء من احد المحدبين عن الجزء المقابل له من الآخر بالبعد عن جزء آخر
من الاول عن الجزء المقابل له من الآخر ومن ان لا يختلف بعد كل من المحدبين عن الشيء الثالث
بان كان بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة
كاتحاد طاستين في الاطراف فانه عند انكباب احديهما على الآخر طابقت اطرافهما
المبحث الثالث في اقسام الكثير قال في شرح المواقف كل غيرين اثنان اتفاقا واما

واما كل اثنين فهل هما غيران كما هو المشهور المذهب اليه الجمهور وقال مشايخ
اهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما
فخرج بقوله موجودان المعدومان وكذا يخرج به اثنان احدهما موجود
والآخر معدوم وقد خرج به الاحوال ايضا اذ لا نثبتها فلا يتصور اتصافهما
بالغيرية اقول يفهم منه ان من لا يثبت الحال يجعل ما سماه مثبتو الحال
حالا كالمعاني المصدرية من قبيل المعدوم قال في شرح المقاصد ومبنى
اخذ الموجود في تعريف الغيرين هو ان التغاير عند مشايخ اهل السنة
وجودي فلا يتصف به المعدوم ثم المصرح في شرح المواقف ان المراد من جواز
الانفكاك جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل فالصفة لازمة او مفارقة ليست عين الموصوف ولا هي غيره
وكذا ليست غيره وكذا حال الجزء والكل ثم ان جواز الانفكاك اعم من جواز
الانفكاك في الحيز بان كان حيز احدهما مغايرا لحيز الآخر ومن جواز الانفكاك بحسب
الوجود والعدم بان يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف جسمان
متضايفين فانه وان لم يجز انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الوجود والعدم لكن ينفك
كل منهما في الحيز اذ لا يجوز اتحاد الجسمين في حيز قال في شرح المقاصد وان قيل مثل
الاب والابن من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة وكذا العلة والمعلول متغايران
بالضرورة مع انه لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين
والكلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما عن الآخر واما الذاتان مع وصف الاضافة
فلا نسلم تغايرهما لانهما ليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود اقول بيان
انهما ليسا بموجودين ان الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم
فالذات مع وصف الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم

[illegible]

قال الاصحابنا ومشايخ اهل السنة اصطلحوا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى
ولهذا الاصطلاح قالوا ان الصفة مع الذات لا هو ولا غيره واراد والسلب
الغيرية الى صفة وكذا اسلب تلك الغيرية من الكل والجزء ثم شرع في تقسيم الحكم فقال
الغيران على الاصطلاح الاول اي الاثنان ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد
وعمرو وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الاول
المتخالفان وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع بان امكن اجتماعهما في موضوع
واحد في زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع المحل المستغني عن الحال على
ما صرح به في التحقيق ثم ان المتخالفين ضربان الضرب الاول متساويان وهما الشيئان
اللذان صدق كل واحد منهما على كل شيء ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق والضرب
الثاني متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر
ثم ان الآخر ان صدق على جميع افراد الاول فالآخر اعم مطلقا والاول اخص مطلقا كالحيوان
والانسان وان صدق الآخر على بعض افراد الاول فكل منهما اعم من الآخر من وجه و
اخص من وجه كالحيوان والابيض والقسم الثاني من قسمي المختلفين المتباينان وهما الشيئان
اللذان لم يشتركا في موضوع الا لم يمكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد ثم ان
المتباينين ضربان الضرب الاول ما لا موضوع له كالانسان والفرس والضرب الثاني
ما له موضوع لكن امتنع اجتماعهما فيه من جهة واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب
الثاني متقابلين والضرب الاول متباينين غير متقابلين ثم ان المتقابلين على اربعة اوجه
لانهما ان كانا وجوديين ولم يعقل احدهما بالقياس الى الآخر فهما ضدان كالسواد و
البياض وقيد بالنسبة الوجوديين في حاشية الاصفهاني بقوله لان لا يكون السلب
جزءا لاحدهما اقول فالمراد من العدم في هذا السياق ما يكون السلب جزءا من مفهومه ثم اقول
الوجودي ما يصح عليه ان يكون موجودا في الخارج ومن ان يكون امرا اعتباريا كالاضافات مثل

[illegible]

مثل الابوة والبنوة ولهذا انقسم الوجودي هنا الى المتضايفين ايضا مع انهما ليسا بموجودين
في الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف ان المتضادين يشترط ... وهو ان يكونا موجودين
في الخارج لانه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحل والحرمة من الافعال وقال فانها
صفات اعتبارية راجعة عنده الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين
لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم قال المسلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة
كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يكن تعقل احدهما
بالقياس الى الآخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا و
الآخر عدميا فان اعتبر كون موضوع العدمي مستعدا في وقت اتصافه بالعدم للاتصاف
بالوجودي بحسب شخصه اي شخص الموضوع فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسج فان
الكوسج عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا ولا يقال للكوسج للامرد
الخالي عن اللحية في ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداده للوجودي
اعم مما ذكر اولا فهما العدم والملكة الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله بحسب شخصه لكن لم يعتبر
قبوله بكونه في ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية عن الامرد او اعتبر قبوله لما هو اعم من قبوله له
بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله له بحسب نوعه اي نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية عن المرأة
فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية باعتبار تحققه في ضمن الرجل ومن قبوله له بحسب الجنس القريب
ليعم مثل عدم البصر بالنسبة الى العقرب فان جنسه القريب اعني الحيوان قابل البصر باعتبار تحققه
في ضمن الانسان مثلا ومن قبوله له بحسب الجنس البعيد ليعم مثل عدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه
البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية باعتبار تحققه في ضمن الحيوان وان لم يعتبر
في العدمي كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي اصلا فهما الايجاب والسلب وهما
امران عقليان واردان على ما في العقل من النسبة ولا وجود لهما في الخارج والسلب اعم من
ان لا يوجد موضوعه ومن ان يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودي ومن ان يكون
مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه اما في السلب ثم ان الايجاب والسلب قد يكونان في

في المفرد كما لو فرسية واللافرسية وقد يكون في المركب كهو فرس وزيد ليس هو بفرس فان قلت
الشيء يكون تقابل في المفرد ينافي ما سبق من انهما واردان على النسبة قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية
واللافرسية على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما كما قاله الاصفهاني في تحت الثالث
تحت فروع الفرع الاول ان المثلين لا يجتمعان في محل واحد كالبياضين والحركتين المتماثلين
واليه ذهب الشيخ الاشعري ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما الفرع الثاني
ان التقابل بالذات انما هو بين العدم والملكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع الاجتماع
في صورتي التقابلين انما هو بالنظر الى ذاتي المتقابلين وغيرهما من المتقابلين
انما ثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه لم يتقابلا لان معنى التقابل
الثاني مثلا ان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث ان الايجاب
والسلب لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض واما سائر المتقابلين
فيجوز كذبهما اما المتضايفان فلعدم المحل او لخلو المحل عنهما واما الضدان فلعدم المحل او لخلو
المحل عنهما سواء اتصف المحل حين الخلو بامر وسط بينهما معبر عنه باسم وجودي كالفاتر
المتوسط بين الحار والبارد فان المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد او معبر عنه بسلب
الطرفين كاللاعادل واللاجائر فان المتصف بهما خال عن الطرفين وهو العدل والجور
او لم يتصف المحل بالامر الوسط كما لم يتصف بالضدين كالشفاف وهو ما لا لون له
كالماء فانه كما لم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف باللون الوسط بينهما واما العدم والملكة
فيكذبان لعدم الموضوع ولعدم اعتبار استعداد الموضوع المتصف بالعدم والملكة
فان الموضوع حينئذ كما لا يتصف بالملكة التي هي الامر الوجودي كذلك لا يتصف
بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطلق بحسب اصطلاحهم الا على عدم اعتبر في موضوعه
الاستعداد للملكة الفرع الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد
احدهما وجد الآخر ومتى عدم احدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود

والانعكاس

والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان لا يخلو
احدهما لا بعينه عنه كما في مثل بدن الحي المستلزم للصحة او للمرض وقد لا يلزم احد الضدين
المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما
المحل اذ يجوز ان لا يتحرك اصلا او يتحرك من الوسط ويسكن بل لا يمكن التعاقب
في هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين حركتين على ما هو المشهور ففي آن
السكون ينتفي كلتا الحركتين وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج الفرع الخامس
الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت
جنس واحد قريب كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت اللون
وهو جنس سافل مندرج تحت الكيفية المبصرة وهي تحت الكيفية المحسوسة اذ المحسوس
من البصر وهي تحت مطلق الكيف وايضا دل الاستقراء على ان المتباينين لا يصدقان على شيء
واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان
يصدقان على شيء واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما
تقابل العدم والملكة ويتقدم ما ذكر ان التضاد المشهوري لا ينحصر في ان يكون بين نوعين
اخيرين وان الشيء الواحد يضاد المتباينين تضادا مشهوريا وان اردت ان تعرف
الفرق بين تضاد المشهوري والحقيقي فاعلم انه ذكر في شرح المواقف ان الضدين
هما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه و
هما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما
غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف
والتباعد فليس مثل الحمرة والصفرة على ذلك الاشتراط بالمتضادين والضدان بهذا
المعنى يسميان بالحقيقيين وهو اخص من المشهوريين والمذكور فيما سبق في تقسيم

المتقابلين هو الضدان المشهوران **الفصل السادس** في العلة والمعلول وفي
هذا الفصل اربعة مباحث **المبحث الاول** في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه
الشيء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه
الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وفي لفظ الجميع
نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب لان العلة التامة
قد تكون هو الفاعل وحده كالفاعل الموجب لوجود صادر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط
ومانع وسيتضح لك ذلك انشاء الله تعالى ثم العلل الناقصة اربع لان ما يحتاج اليه الشيء
اما ان يكون جزءا من الشيء او خارجا عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون
الشيء به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير او بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير
ويسمى العنصر والقابل ايضا اما تسميتها بالمادة فباعتبار توارد الصور المختلفة عليها واما
تسميتها بالعنصر فباعتبار انما يبتدأ منها التركيب واما تسميتها بالقابل فباعتبار انها
محل للصورة ومستقر لها والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرا
في وجود الشيء المعلول وهو الفاعل او يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل بمعنى ان الفاعل لاجله
صار فاعلا وهو الداعي والغاية فان قلت قد تركت بعض العلل الناقصة وهو
الشروط وارتفاع الموانع قلت انها جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل
المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع
وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط
وارتفاع الموانع كذا في شرح المواقف ثم ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تجتمع في
معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل المختار وقد يجتمع الثلث كما في المركب الصادر
عن الموجب فانه لا غاية له وقد يجتمع الاثنان كما في البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة
ولا صورة في البسيط وقد توجد واحدة فقط كما في البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس

هنا

هنا الا الفاعل فقط **المبحث الثاني** في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص
يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقل في العلية اذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص
علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لان معنى استقلال العلة وجوب
وقوع المعلول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالاخرى و
فيلزم من احتياجه اليهما معا اذ معنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه اليهما معا واما الواحد بالنوع
وهو ما يتحد افراده بالنوع فيجوز تعليله بعلتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين يقع
باحديهما والاخر بالاخرى لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد من علل
مستقلة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كذا في شرح المواقف **اعلم** انه يجوز
اسناد اثار متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت
الالة كالنفس الناطقة التي يصدر عنها اثارها بتوسط الاتها وكذا ان تعددت المواد
التي تقبل الاثر منه كالعقل الفعال على ما زعم الفلاسفة فانه يفيض الصور والاعراض
عندهم على المواد العنصرية واما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من
غير الة ومادة قابلة فيجوز عندنا اسناد اثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا
ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى
مع كونه منزها عن التركيب ومستغنيا عن الالة والمادة اذ قد يخلق شيئا بلا سبق مادة
ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات
العقول العشرة واسطة بينه تعالى وبين العالم الجسماني على ما سيأتي تفصيله وقالوا لم
يصدر عنه تعالى الا العقل الاول فقواعدهم فاسدة واراؤهم كاسدة تبا لهم وتحقيرا لهم
مقولاتهم الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين **المبحث الثالث** في الفرق بين
جزء المؤثر وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويجعله
وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كسبب

الحطب المجاور للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق
ذات النار وهو ظاهر **البحث الرابع** قال الفلاسفة الشيء الواحد اذا البسيط الحقيقي
الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له لذلك الشيء قال في شرح
المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته
تعالى وهي صادرة عنه وقائمة به **الباب الثاني** في الاعراض وهو من الابواب الثلثة
للكتاب الاول الذي هو في الممكنات وفي هذا الباب اربعة فصول **الفصل الاول** في
المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث **البحث الاول** في حده واجناس الاعراض
اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم بمتحيز قال في شرح المواقف هذا هو
المختار في تعريفه لانه يخرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة
بمتحيز ويخرج ايضا ذات الرب وصفاته واما تعريفه عند المعتزلة فالموجود القائم بالمتحيز و
انما اختاروه لان العرض ثابت عندهم في العدم ايضا واما تعريفه عند الفلاسفة فماهية اذا
وجدت في الخارج كانت في موضوع كما ان تعريف الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع قال في شرح المواقف اشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد
على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارئ تعالى لان وجوده
عين ذاته عندهم **اقول** ولعلهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض بدل التحيز لادخال
اعراض الغير المتحيز وهو المجردات في التعريف تذنيب **فائدة** الصفة اعم من العرض كما في المواقف
ولعل ذلك لان الصفة تشمل السلوب والامور الاعتبارية دون العرض فانه قسم من
الموجود ثم ان الصفة التي هي اعم من العرض تنقسم الى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم الى
نفسية وهي الصفة التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهرا او موجودا
او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل
العبارتين واحد ومعنوية وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو

وجه التعميم انه لو ذكر الموضوع بدل التحيز في تعريف الجوهر يخرج عنه الاعراض الموجودات اذ يصدق على الاعراض انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع منه

للعوا

الحصول في المكان والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وقبول الاعراض
فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج
وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها **ثم اعلم** ان العرض اقسام عند المتكلمين واقسام
عند الفلاسفة اما اقسامه عند المتكلمين فنقول العرض اما ان يختص بالحي وهو الحياة وما
يتبعها من الادراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر
ما يتبع الحياة واما ان لا يختص بالحي وهو نوعان الاول الاكوان المنحصرة في اربعة انواع
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والثاني المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات
والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها واما اقسامها عند الفلاسفة فنقول
المشهور انحصار الاعراض المتنوعة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض
يقبل القسمة لذاته والتجزية لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة
لذاته ولا قبلها بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان
فالقيد الاول يخرج الكم والقيد الثاني الاعراض النسبية وهي الاين الى آخر المقولات
السبع قال مولانا زاده فيه ان هذه نسب ومعاني عارضة للشيء حاصلة من
تلك النسب فحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان يتبعها عروض للجسم
هيئة وهكذا في البواقي فالاعراض النسبية انما هي الهيئات اللاحقة للنسب لا نفسها ام الهيئات
العارضة بسببها اضطربت مقالاتهم في ذلك والاين وهي هيئة تحصل للجسم بالنسبة
الى مكانه او هو حصول الجسم في المكان وهكذا امر البواقي والمتى وهي الهيئة الحاصلة
للشيء من حصوله في الزمان والوضع وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم والاعتبار نسبة
وضع الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا في ماهية الوضع اختلف هيئة القيام والاستلقاء و
لو اكتفى بالنسبة الاولى التي بين الاجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء والانتكاس

والاضافة وهي حيثية تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل حيثية اخرى تكون ايضا كذلك
الهيئة الغير معقولة بالقياس الى تعقل حيثية الاولى سواء كان الهيئتان متخالفتين كالابوة و
البنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والى هذا ان الاحتياج في التعقل اذا كان من طرف
او لم يكن من طرف آخر لا يكون شيء من الطرفين اضافة حقيقية حقيقة الاضافة والملك
وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة من التقمص
والتختم والفعل وهو التأثير في شيء كتقطيع القاطع ما دام قاطعا والانفعال وهو
تأثر الشيء متأثرا عن غيره كالتقطع المنقطع ما دام منقطعا قال في المواقف فقيل الوحدة
والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود
لهما في الخارج ولو سلم فهما ليستا بجنسين لما تحتهما اذ يجوز ان يكونا مقولين على ما تحتهما
قولا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة تحت جنس قال في شرح المواقف ان الجواهر كلها
معقولة واحدة يعني ان الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي اجناس عالية
للموجودات الممكنة عشرة **البحث الثاني** في امتناع انتقال الاعراض من محل الى محل آخر
وذلك مما اجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للمحسوس فان
رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يجاورها فالجواب ان
الحاصل في الثاني شخص آخر مماثل للاول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جري العادة عقيب
المجاورة او المماسة وعند الفلاسفة العقل الفعال يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني
بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة او المماسة كذا في المواقف **البحث
الثالث** لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة
بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة واما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم يستدل المتكلمون
بان معنى قيام الشيء بالمحل انه تابع له في التحيز فالمحل يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر واعترض عليه بانا لا نسلم ان

معنى

معنى القيام التبعية في التحيز بل معناه قيام الشيء بغيره هو الاختصاص الناعت وهو ان
يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الاول نعتا للثاني فان صفات الله تعالى
قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص الناعت اعم من التبعية في التحيز ولو سلم ان
معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم انه يجب ان يكون المحل متحيزا بالذات لجواز
ان يكون تحيز المحل تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر **البحث الرابع** ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه
من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل كلها على التقضي
والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة
وخالفه الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات استدل
الشيخ بان البقاء عرض لا يقوم بالعرض واجيب بمنع كون البقاء عرضا فانه امر عدمي وبمنع
استحالة قيام العرض بالعرض **البحث الخامس** في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اعلم ان قيام
العرض الواحد بالشخص بمحلين له ثلاثة معان الاول ان يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع
قيامه بعينه بمحل آخر وبطلانه بديهي اذ نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم
بمحل آخر قال في المواقف ولم يخالف فيه الا قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات
جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة الطرفين
والحق ان هناك قربين وجوارين واخوين متشاركين في الحقيقة النوعية فالقرب
القائم باحدهما مغاير بالشخص للقائم بالآخر وان اتحدا نوعا الثاني وهو الذي لا نزاع في جوازه
ان يقوم عرض واحد بالشخص قابل للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل منقسم الى اجزاء صارت
باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله فيكون المجموع حالا
في المجموع ومثل مثال الهيئة السريرية القائمة بالسرير المنقسم الى قطع الخشب والمجموع القائمة
بالعقلاء ان قيل بقيام المجموع الانقسام الثالث ان يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل
للانقسام بمحل منقسم الى اجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا له وهو مختلف فيه جوزه الفلاسفة

كما في وضع الفاصلة بمجموع العشرة والتكعيب القائم بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح واحد
والجهة الفائتة بنسبة متجزية الى اعضاد ولعل من لم يجوز هذا القسم يمنع وجودية الوحدة
والتكعيب لخروجها من الوضع ويمنع عدم قبول الجهة الانقسام لتخرج المثال من محل النزاع اي عن
القسم الثالث ويدخل في الثاني الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمس مباحث المبحث
الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل و
يسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين واحدة كالنقطة بالقياس الى
جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر ايضا
وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر ايضا والحد المشترك يجب كونه مخالفا
بالنوع لما هو حد له واما ان ينقسم الى ما يشترك في حد واحد وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن
قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار ثم المقدار ان انقسم في جهة
واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان انقسم في الجهات الثلث فهو
الجسم التعليمي ثم هو قائم بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم التعليمي ونهاية له والخط قائم
بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد المشترك بين جزئي الزمان
هو الآن وبين جزئي الخط هو النقطة وبين جزئي السطح هو الخط وبين جزئي الجسم التعليمي هو
السطح ثم ان الثخن ان اعتبر نزولا فعمق وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبر صعودا
فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة وقد يطلق الطول على البعد المفروض اولا والعرض
على البعد المفروض ثانيا مقاطعا للاول والعمق هو البعد المفروض ثالثا مقاطعا لكل واحد من الاولين
وقد يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع
الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان الى شماله ومن ذوات الاربع الى شمالها ويقال
العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وقد
يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه مفروضا اولا وبهذا المعنى قيل

[illegible]

قيل ان لكل

وقيل ان لكل خط فهو في نفسه طويل اي له بعد واحد ويقال العرض لما له امتدادان وهو
السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض ويقال العمق للثخن وهو
حشو ما بين السطوح من الجسم التعليمي وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق
وقد يقال الطول لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور بين
الجمهور ويقال العرض لاقصرهما كذا في المواقف وشرحه المبحث الثاني الكم اما كم بالذات
وهو ما يكون كما في نفسه كما ذكر وبين اقسامه وهو هو في البتة واما كم بالعرض وهو ما
عرض له الكمية بواسطة الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم او كيف او غير ذلك وليشمل
معنى غير ما الكمية عنه وهي قبول الانقسام واقسام الكم بالعرض اربعة القسم الاول ما هو محل
الكم بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم التعليمي
والضرب الثاني محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فانه محل العدد فالجسم في الضرب الاول
كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم منفصل بالعرض القسم الثاني ما هو حال في كم
بالذات كالضوء القائم بالسطح فان الضوء من قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في
شرح المواقف ولهذا ضربان ايضا الضرب الاول ما هو حال في كم متصل كما ذكر والضرب الثاني
ما هو حال في كم منفصل كالامكان القائم بالعدد على القول بوجوده والقسم الثالث ما هو
حال في محل الكم وهو ضربان الضرب الاول ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني
ما هو حال في محل الكم المنفصل ومثالهما على ما في شرح المواقف كالسواد فانه مع الكم المتصل
الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذي هو
العدد مجتمعين في محل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف لكنه على الاول كم متصل بالعرض اي بواسطة
المقدار الحال معه في الجسم وعلى الثاني كم منفصل بالعرض اي بواسطة العدد الحال معه في
الجسم المتعدد والقسم الرابع من اقسام الكم بالعرض ما هو متعلق كما يعرض له الكم بالذات
كالقوى الفلكية التي هي مبدأ الحركات الفلكية والحركات ليست كما بالذات لكنها

لانها من قبيل الاعراض النسبية بل هي هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان
او العدد فيعرض للحركة الكمية المتصلة او المنفصلة متناهيا او غير متناهٍ بحسب
الزمان والعدد وعدم تناهيهما ثم نعرض تلك الكمية للقوى المتعلقة بالحركة
ولذلك يقال للقوة انها متناهية او غير متناهية بمعنى تعلق القوى بالحركة التي
كونها مبدء لها وهو ضربان الضرب الاول ما هو متعلق معروض الكم المتصلة
كالقوى الفلكية فانها عند الفلاسفة مبدء لحركات غير متناهية بحسب الزمان
قال في شرح المواقف في المقصد التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كما بالذات
فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع
آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها اي الحركة محل له اقول فالزمان كم متصل
بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات فالقوى
التي هي مبدء الحركة كم متصل بالعرض ايضا لتعلقها لا آثارها التي هي الحركات والحاصل
ان القوى كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي ايضا كم بواسطة ما تنطبق من
الزمان فالقوى كم بواسطتين الضرب الثاني ما هو متعلق معروض الكم المنفصل و
ذلك كالقوى الفلكية ايضا فان الحركات التي هي آثارها اذا اعتبرت متعددة بان
اعتبر لكل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوى متعلق معروض الكم المنفصل فتكون
كما منفصلا بالعرض اعلم ان كون الحركات آثار القوى انما هو على اعتقاد الفلاسفة
الضالة واما عندنا فجميع الاشياء مستند الى الله تعالى ابتداء اما بلا واسطة و
قال في شرح المواقف وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالم
كالزمان فانه كم متصل بالذات لان اجزائه تتلاقى على حد مشترك وهو الآن و
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة
التي هي كم متصل بالذات فيكون كما متصلا بالعرض ايضا المبحث الثالث في عدمية

هذه الكميات

هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي قال الـ
المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية
واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالمتكلمون انكروها ايضا بمعنى انها ليست
بموجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين وبان الجسم
سيأتي واما انكروها لان الجسم عند المتكلمين مركب من اجزاء لا تتجزى ولا

الجسم

اتصال بين الاجزاء عندهم الا انه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل فكيف يسلم عندهم
ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة
فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة فيسميه بعضهم خطا
جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا
واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا والخط جزء من السطح والسطح
جزء من الجسم فليس ثمة الا الجسم او اجزائه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود للمقدار هو عرض
اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة كذا في شرح المواقف والنقطة عند
المتكلمين عبارة عن الجوهر الفرد كما صرح به الشريف في حاشية الاصفهاني والفلاسفة
لما ابطلوا جزء الذي لا يتجزى قالوا باتصال الجسم في الحقيقة فاثبتوا تلك المقادير العرضية
المبحث الرابع في الزمان انكر المتكلمون وجود الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا
انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج وذهب الفلاسفة الى انه موجود في الخارج قال في
شرح المواقف مذهب الاشاعرة ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه
وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذلك واخرى ذلك بهذا وانما يقدر كل
بما هو متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب
الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس
يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ثم ان

ثم ان الفلاسفة اختلفوا في الزمان فقال بعضهم انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني فلا يقبل
العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وهذا اقبح كلمة خرجت من افواههم ان يقولون الا
كذبا وقال بعضهم الزمان هو الفلك الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم
هو مقدار تلك الحركة وهو قول ارسطو ومتابعيه **المبحث الخامس** في المكان اورده الحكماء
في مباحث الكم لانه من جنس الكم عند من يقول انه السطح الباطن واعلم ان المكان امر موجود
في نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض الممتد في جميع الجهات اي
الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم قال قاضي مير في بعض
منهواته ومذهب المتكلمين انه لا شيء بمعنى انه معدوم في الخارج لا بمعنى انه معدوم
في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان الا بمجرد التوهم فيكون معدوما
في نفس الامر فمن اين علم ان مرادهم باللاشيء اللاشيء في الخارج دون نفس الامر قلت
من انهم لا يطلقون الموجود والمعدوم الا على نسبة موجودا خارجيا او معدوما خارجيا
اشتهر اقول وعلى هذا فكون المكان امرا موجودا لا ينافي مذهب المتكلمين وعند افلاطون
هو البعد الموجود في الخارج المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه الجسم وعند ارسطو هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وعليه المتأخرون
من الفلاسفة كابن سينا والفارابي واتباعهما قال في شرح المواقف لا مزيد
لاحتمالات المكان على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم
يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول ويجعلون الارض مكانا للحيوان
دون الهواء المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا
مكان الترس الا القدر الذي يمنعه من النزول وهو مقدار درهم من رأس القبة
تتمة اعلم ان المتكلمين لما ذهبوا الى ان المكان هو البعد المجرد الموهوم الممتد
في جميع الجهات جوزوا خلو ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك

فهم جوزوا

فهم جوزوا الخلاء واستدلوا عليه بانه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط
عن جميع الشواغل اول زمان الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بان المكان هو السطح
واما من قال بان المكان هو البعد المجرد الموجود فانهم وان منعوا وجود بعد موهوم خال عن
الشاغل لكنهم اختلفوا فبعضهم جوزوا وجود بعد موجود خال عن الشاغل وبعضهم لم يجوزوه
فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود الخلاء وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن يقول
المتكلمون ذلك البعد امر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض من الفلاسفة
ان ذلك البعد امر مجرد موجود في الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا على امتناع الخلا
بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو في الخلاء داخل العالم واما الخلاء خارج
العالم فوجوده متفق عليه والنزاع في تسميته ذلك الخلاء بعدا فانه عند الفلاسفة عدم محض
ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس
الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض
فيما بين الاجسام على رأيهم كذا في شرح المواقف **الفصل الثالث** في الكيف والاستقراء
دل على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر
عن الاخيرة بالاستعدادات اما القسم الاول اعني الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث
المبحث الاول في انقسامها اعلم ان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات سميت الاولى بالانفعاليات لانفعال الحواس منها عند الاحساس
بها واما الثانية فتسميتها بالانفعالات لسرعة التجدد والتغير فنقل اسم الانفعال اليها لمشابهة
ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم بعضها بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة اقسام
القسم الاول الملموسات وهي ستة عشر الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل

والصلابة واللين والملاسة والخشونة وبيّن الاربع الاولى كيفيات اول التكيف
البسائط العنصرية بها اولا وبتبعية البسائط تكيف المركبات بها ثانيا القسم الثاني
المبصرات وهي الالوان والاضواء القسم الثالث المسموعات وهي الاصوات و
الحروف القسم الرابع المذوقات وهي الطعوم القسم الخامس المشمومات وهي الروائح
المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان
فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في مادة المجاور افعالا مثل التفريق والجمع والحرارة
تحقق بتفريق الاجزاء المختلفة لطافة وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث انها تقبل
الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا
اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل تصعيدا كالهواء
الذي هو اقبل من الارض والاقبل يبادر الى التصعيد قبل الابطأ فيتفرق الاجسام المختلفة
الطبائع التي حدث المركب من التيامها فيجتمع عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يناسبه
بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديدا او على حدوه فالنسبة بين اللطيف
والكثيف اربعة اقسام الاول ان يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة
تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق كما في الذهب فان الالتيام لما كان شديدا
لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث
سيلان ودوران والثاني ان يكون الكثيف غالبا لا في الغاية فتفيد الحرارة تليينا كما
للحديد والثالث ان يكون الكثيف غالبا في الغاية والحرارة تفيد تليينا كما في الحجارة
المعدنية والرابع ان يكون اللطيف اكثر من الكثيف وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية
ان قويت كالنفط اقول ولم يفرقوا في غلبة اللطيف بين ان يكون غالبا لا في
الغاية وبين ان يكون غالبا في الغاية ثم اعلم ان المحقق الشريف قال في حاشية الاصفهاني
ان كون الحرارة مقتضية بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما هو اذا اثرت الحرارة في الجسم

المركب

المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة واما اذا اثرت في الجسم البسيط
كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات اقول وذلك لان الحرارة
تجعل الماء هواء بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء الماء هواء وذلك الجزء قد تفرق
عن مماثله الذي هو الجزء الاخر الباقي من الماء واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان
الاكثر ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية
في الحقيقة لان الحرارة النارية معدومة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة و
كذا الحرارة الفائضة من الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلله المحقق
الشريف في حاشية الاصفهاني بان حرارة الشمس تؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار
وقيل الحرارة الغريزية مع حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها الحاصلة من تفاعل العناصر
بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة واما البرودة فهي كيفية من
شانها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية
بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف
وقيل ان البرودة عدم الحرارة وهو باطل والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان
المادة مستعدة لان تنفعل من الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق و
الاتصال والانفصال واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الاكثر
هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس
كذلك لا يقال يكون العسل ارطب من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه وان كان
الصق الا انه ينفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبر ايضا في الرطوبة والماء كذلك فهو ارطب
من العسل كذا قال الاصفهاني وذكر السيد الشريف في حاشية الاصفهاني ان من الاجسام ما هو رطب
الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومنها ما هو مبتل وهو الذي
جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به او نفذ في جوف العضو ولم يفرغ لب

وذلك الجوهر اي المائع اي حين الانفصال والنفوذ يسمى بلة ومنها ما هو منتفخ وهو الكثا
نفوذه الحافة وذلك الجوهر وافاده لينا ثم ان المص لما فسر الرطوبة بالبلة نقلا عن الامام
اعترض عليه السيد الشريف بان الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطح
الاجسام والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية التابعة لجوهر الماء والكلام ههنا
في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا في الرطوبة التي بمعنى البلة لانها من الجواهر اللهم الا
ان يطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في اطلاقات الالفاظ الا ان المشهور في معنى
البلة ما ذكرناه انتهى وحاصله ان ينبغي ان يفسر الرطوبة ههنا بالكيفية ثم اعلم ان الرطوبة
غير السيلان لان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب
لكان سيالا مع انه ليس برطب تنبيه قال السيد الشريف في حاشية الاصفهاني الانفعال
في هاتين الكيفيتين اي الرطوبة واليبوسة اظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة
اظهر من الانفعال وان كانت لهما فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج انتهى ويسمى تقسيم الرابع
واما الخفة فهو قوة تحرك بها ونحوه الجسم الخفيف كالهواء مع موافقة صاعدة من المركز الى جانب
المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء واما الثقل فهو قوة تحرك بها بواسطتها ما فيه
هابطة الى المركز كما يجمع الانسان من الحجر الساكن في الجو فكل منهما مبدا المدافعة لا نفس
المدافعة ويسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا
يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي كالجسم الثقيل الى صوب المركز اذ لو وجد ذلك الميل فهو
اما ميل عن الحيز الطبيعي الى غيره وهو باطل لان الحيز الطبيعي مطلوب لا مهروب عنه واما ميل
الى الحيز الطبيعي وهو ايضا باطل لامتناع طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية الاصفهاني
هذا انما يتم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدا المدافعة اذ يجوز ان يكون في ذلك الجسم مبدا
المدافعة الى الحيز الطبيعي لكن لم يوجد المدافعة بالفعل لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي

لان ما

ثم ان الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد
الانسان على غيره بارادته والمراد اعتماده على ما ليس بمتحرك منه اذ اعتماده على ما هو اسفل منه
يوجد فيه الميل الطبيعي ايضا والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعيا بان يكون
منبعثا عن نفس الجسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان
يكون منبعثا عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك الشيء الخارج هو القاسر كميل الحجر
المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا
طبيعيا وقسريا كما في الانسان النازل من الجبل بارادته فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا و
وقد يجتمع الميلان الى جهتين بان فسر الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة كما
في الحجر المرمي الى فوق فان فيه قوة قسرية توجب المدافعة الى الفوق وقوة طبيعية توجب
المدافعة الى التحت لكن لم يوجد مقتضى القوة الثانية لمنع القوة القسرية عنه والدليل
على وجود القوة الطبيعية في الحجر المرمي الى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة
واحدة في السرعة والبطوء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم
مما في الحجر الصغير والحال ان ذلك الميل الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة عن الحركة
القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ والصلابة كيفية مانعة الغامز واللين عدم ممانعة
الغامز وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بسببها
الكيفية قوام غير سيال فالمراد بالقوام ما يقوم الشيء به كقولك هو ملاك
الامر اي ما يملك الامر به واذا كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يتفرق
بسهولة ثم ان عدم قبول الغمز وعدم التفرق انما يكونان بسبب اليبوسة واللين كيفية هي
تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد
كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة والتماسك بسبب اليبوسة فيكون
الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية اذ يكونان استعدادين لقبول الغمز وعدمه

قوله اقول فالجسم الذي يكون بين الرطوبة واليبوسة الملاسة هو استواء وضع اجزاء
الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها انخفض وبعضها ارفع فعلى
هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين لاستواء
الوضع ولا استواء فح يكونان من مقولة الكيف **البحث الثالث** في تحقيق
المبصرات اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية ومعلقة اي وجودا فقيل لا حقيقة
لشيء من الالوان اصلا والبياض يتخيل بمخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج والبلور المسحوقة والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء
في عمقه اقول لعل هذا القائل يقول ان اصل الالوان السواد والبياض فقط فلذا
لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج و
انما جعله ذلك القائل سببا له لتخييل السواد والبياض قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج
ثم ان المشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل
اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم ابن سينا ان وجود
الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم
الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الذي يحدث بعد تحقق الضوء واستدل بعدم الابصار
بها في الظلمة واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصارها **فرع** و
من الناس من توهم ان السواد الشديد اجتماع اجزاء سوادين فيجوز اجتماع المثلين و
في السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد فيجوز اجتماع الضدين في
محل واحد لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم يختلط
به شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط
به اجزاء صغار تضاده اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض واما في
نفس الامر فالجزء السوادي في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في

قوله واستدل بعدم الابصار بها في الظلمة وذا باطل [illegible] على [illegible]

موضع

موضع واحد واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل من المضيء كالشمس والحق
انه عرض قائم بالمضيء معد لحصول مثله في الجسم المقابل له كضوء الشمس فانه عرض قائم
بها معد لحصول ضوء اخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء
قد يحس دون اللون كما في البلور اذا كان في الظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ثم ان من
الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه
الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا الضوء ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومنها
ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض
وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا في هذين الوقتين بالهواء
الذي صار مضيئا بالشمس وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس وكالضوء الحاصل
لوجه الارض من مقابلة القمر ونور القمر مستفاد من الشمس ويسمى الضوء الثاني نورا وظلا ايضا
ان حصل في الجسم بمقابلة الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الذي يتردد على الاشياء
اي يتحرك كانه يغلي ويذهب ويجيء يسمى لمعانا ثم ان اللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس
فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضيء لذاته وعلى
اللمعان الذاتي وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس
والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما
فيكون الظلمة عدم الملكة فقيل يخرج بقوله عما من شانه الضوء المجردات فانها مع انها ليس فيها
ضوء ليس فيها ظلمة اذ ليس من شانها الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار فالتقابل بينهما
تقابل التضاد **البحث الرابع** في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف الصوت
عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء المتموج الحاصل بالماس او تفريق عنيفين قال المحقق المشهور
ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف
والمشهور ان احساس الصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ

قوله الظلمة لانه لا يحس [illegible] في الشمس [illegible]

قوله يسمى ضياء قال في شرح المواقف [illegible] الضوء بعد [illegible] وكذلك النور [illegible]

لانا اذا رأينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت
وليس ذلك الا لتوقف السماع على وصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء او اجزاءه بعينه يتموج و
يتكيف بالصوت وهو حامله الى السامعة بل انما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و
يتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة
وهي قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء المجاور
بالصوت ان الصوت ينتقل من الهواء الاول اليه بل يحصل مثله في الهواء الذي يليه ولو سمعنا
صوتا بجانبه فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى
من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الاراء الباطلة للفلاسفة
من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في
الهواء بسبب تموجه كما قال والحروف اصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الاصوات
عن بعض الاخر في الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف و
الحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو
والياء وتسمى هذه الحروف بها لاقتضائها امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل باشباع
الحركات والى مصمتة وهي ما عدا حروف المد واللين تسمى بها لعدم اقتضائها امتداد الصوت
قال السيد الشريف صمت واصمت بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى
هذه الحروف بالصوامت ايضا والصدى بالمد صوت يحصل من انصراف هواء متموج
عن جبل او جسم املس **المبحث الخامس** في تحقيق الطعوم واصولها تسعة المرارة والحرافة
والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم تحصل بسبب
التركيب انواع لا تحصى وانحصار الاصول في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك
ان الطعم له جسم قابل له وهو اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا وله اي للطعم فاعل وهو
اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فتفعل الحرارة في الجسم الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة

وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه
وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط ويفعل المعتدل
في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين متغايرين
احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس لغلظته وكثافته بحيث
لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان كالنحاس والتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من انواع
الطعم لا الاول كما في الاصفهاني وهنا اشكال وهو ان التفاهة التي جعلها المعتدل في المعتدل
ان كانت بمعنى الاول فلا وجه لذكرها في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد
لان مثل النحاس متصف بها مع انه ليس بمعتدل بل كثيف كما ذكر وقد يجتمع في الجسم الواحد
طعمان او اكثر فيحس بطعم ممتزج من الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع
المرارة والقبض في الحضض ويسمى هذا الطعم البشاعة والحضض بضم الضاد الاولى وفتحها
دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة محركة ومسكنة ارض
ذات نز وملح ويسمى هذا الطعم الزعوقة بالقاف واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان **المبحث السادس** في تحقيق المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم و
لا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة له فالروائح الموافقة للمزاج تسمى
طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة
وصول الهواء المختلط بجزء لطيف منحلل من ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك
لا يتحلل منه اجزاء ينتشر في مواضع كثيرة ويبقى ذلك دهرا طويلا اقول وعلى هذا لا يكون
الرائحة من الاعراض **واما القسم الثاني** اي الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة و
المرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات
النفسانية راسخة تسمى ملكة وما ليس براسخة تسمى حالا وبيان الكيفيات النفسانية

ثم هٰهنا مباحث **المبحث الاول** في الحيوة وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها
سائر القوى الحيوانية كقوة الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف والمراد
بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة الى ذلك النوع قال في شرح
المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعي ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف
مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة انتهى وادعى
ابن سينا ان الحيوة مغايرة لقوتي الحس والحركة وكذا القوة التغذية واستدل على مغايرتها
لقوة الحس والحركة بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك
فلو كان الحيوة عين قوة الحس والحركة لوجب ان يكون العضو المفلوج حساسا ومتحركا ومنع ذلك
بان عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم قوتهما لجواز ان توجد قوة الحس والحركة ويمنع عن
الاحساس والحركة عائق واستدل على مغايرتها لقوة التغذية بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ
فلو كان الحيوة عين قوة التغذية لوجب ان يكون العضو الذابل مغتذيا ومنع ذلك ايضا بان
عدم التغذية بالفعل لا يستلزم عدم قوتها لجواز ان توجد قوتها ويمنع عن التغذية عائق
اقول المفهوم من قول المص ويفيض عنها سائر القوى انه يوافق ابن سينا في دعوى التغاير
وان منعنا دليله وحكى المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم ان الحيوة
هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اولى مستتبعة لهذه القوى
كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير
قوة التغذية والتنمية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا على هذا الدعوى وذكر
المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين
وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة اذ يجوز عندهم ان يخلق الله تعالى في جزء لا يتجزى ثم ان
البنية عند الفلاسفة عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها في

سوى شرط

سوى شرط الحيوة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوة من اقل
منها واستدل الفلاسفة على اشتراط البنية بان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح
وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب سارية
في عروق تنبت من القلب في صنع العروق التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح
لا يتحققان بدون البنية اقول الشرايين هي العروق الضاربة على ما في القاموس ولعل المتكلمين
يمنعون الاشتراط باعتدال المزاج وان كانت عادته تعالى جارية بخلق الحيوة مقارنة باعتدال
المزاج والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلهذا
قال الاصح والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة قال بعض الفضلاء في وجه
اولويته ان في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم ان يكون الجنين قبل حلول الحيوة فيه ميتا وليس
كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا
يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب في كونه وجوديا لان العدمي
مقدر ايضا **المبحث الثاني** في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كما حس المشاعر
الحس الظاهرة قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الدراكة جمع مشعر بفتح الميم او كسرها اي
موضع الشعور او آلته انتهى والمشاعر هي الحواس الظاهرة وهي اللمس والبصر والسمع والشم والذوق
واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والاول اسم لادراك القوة العاقلة والثاني
اسم لادراك القوة الوهمية والثالث اسم لادراك القوة الخيالية وسيجي تفصيل
المشاعر الباطنة والظاهرة في مبحث الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة تنقسم الى التصورات
والتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض اولا يكون جازما والاول
اما جازم اما ان يكون لموجب قال الشريف [illegible] اراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة و
البديهة العقلية والوهمية فخرج به التقليد صوابا كان او خطاء او لا يكون لموجب والثاني هو
التقليد والاول الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء

لكان في الخارج بان لا يطابق الواقع كما اشار اليه السيد الشريف وسواء كان عدم الزوال
بان يمكن ان يزول دليل بتشكيك المشكك لعدم كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد المطابق
الواقع اولا اقول نعم حاصل ان الاعتقاد ما لم يجوز المعتقد نقيضه معها متعلقه لكن
امكن ان يعتقد نقيضه بان ينظر الى الواقع وذلك اذا لم يطابق الحكم الواقع او بان يسمع
تشكيك المشكك في دليله فيزول الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم
المعتقد مطابقا للواقع اولا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو
العلم والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان
لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم ثم انه اختلف في تعريف
العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل اي الصورة الحاصلة من الشيء في العقل
وهذا مبني على الوجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل انه لو وجد النار مثلا في الذهن
لوجب كون الذهن حارا وقال المحقق والحق ان الفلاسفة ان ارادوا بصورة الشيء الحاصلة في
الذهن ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ولا يرد عليهم اعتراض المتكلمين كما لا يخفى وان ارادوا
بالصورة ما يشارك الخارج في تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة
في موضوع وهو الذهن والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام قال في شرح المواقف وهذا
الذي ذكره الفلاسفة في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم
ايضا وتسمية هذه الاشياء علما يخالف استعمال اللغة والعرف العام والشرع اذ لا
يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف والشرع وكذا
لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم
مجازا لا حقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل احد ان يصطلح على ما
شاء والاولى رعاية الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجبة وقيل العلم امر اضافي وهو
تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند

تعاريف العلم

تغاير المنسوب

تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف للعلم بتعقل الشيء نفسه فان التعلق بين الشيء
ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والمختار في تعريف العلم انه صفة توجب
لموصوفها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز
وخرج بقوله تمييزا صفات لا توجب لموصوفها تمييزا كالشجاعة والسواد وخرج بقوله
بين المعاني ادراكات الحواس الظاهرة فانها توجب تمييزا في الامور العينية لان المراد من
المعاني ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن
والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب
لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب و
السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا التعريف ان العلم صفة
قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل
ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور
ايضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه انه لا يحتمل النقيض قال الخيالي ثم التمييز في التصور الصرف
ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الايجاب والنفي ومتعلقه الطرفان اشهر والمراد
من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم ان هذا التعريف (العلم علم) لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق
الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة وهو ظاهر واعلم ان اكثر ما ذكرنا في هذا البحث ماخوذ
من شرح المواقف هذا ان قد عرفت يتفرعان على قول الفلاسفة بان العلم هو الصورة الحاصلة
في العقل الاول ان الصورة العقلية تفارق الخارجية في ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول
في مادة اخرى منها بخلاف العقلية وان الخارجية مخصوصة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك
الثاني ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا
الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على معنى ان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في
العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا

قوله ماخوذ من شرح المواقف [illegible]
الالهيات

بين كثيرين تتمة العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بامور متعددة من حيث
لها وهو مبدأ لتفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة تفصيلا ثم غفلت عنها فاذا سئلت
عنها سائل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي هو تلك المسئلة دفعة من غير تفصيل وحقيقة
حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل اجزاء الجواب ودليل هذا العلم انك عالم بانك
قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب يتضمن علمك بحقيقة ذلك الجواب
اجمالا لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها والقسم الثاني تفصيلي وهو ما يتعلق
باعيان كل واحد من الامور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها
عن البعض في العقل والعلم ايضا قسمان الاول فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي
بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الخارج
كما اذا تصورت شكلا فعملته والثاني انفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود
في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فعقلته مسئلة قال الفلاسفة للنفس الناطقة
اربع مراتب في التعقل المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل مستعدة لها وتسمى
هذه المرتبة العقل الهيولاني قيل واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر
المراتب والمرتبة الثانية ان يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات
وتسمى هذه المرتبة العقل بالملكة قيل بسبب ما يحصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات
بسبب تعقل البديهيات التي يستحصل بتوسطها النظريات وهذه المرتبة هي مناط التكليف
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها
بالفعل بل صارت مخزونة عندها بحيث يستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد
وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة تقوى
بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة الرابعة كمال وهو ان
تستحضر النظريات التي ادركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد

مراتب العقل

وهل يمكن

وهل يمكن حضور جميع المدركات باسرها دفعة واحدة للانسان وهو في جلباب
بدنه ام لا فيه تردد وقد جوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المجردة عن العلائق البدنية
قال في شرح المواقف واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر هو المشهور والمسطور في
الكتب ان هذه المراتب الاربعة تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة وتوجد
العقل المستفاد والانسان وهو في جلباب البدن ويشبه البعض بان النفس الناطقة قد تكون
بالنسبة الى بعض النظريات حاصلة في مرتبة العقل الهيولاني والى بعضها في مرتبة العقل
بالملكة والى بعضها في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالفعل اقول لعلهم
من بين ذلك البعض ان معنى كلام شارح المواقف ان كل نظري يمكن ان يعتبر فيه شيء من
المراتب الاربع ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى
ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيله وكذلك الكمال ابتداء والثالثة
وسيلة الى استرجاعه واسترداده بعد غيبوبته وزواله كذا في شرح المواقف المبحث الثالث
في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج عنه العلم لعدم تأثيره ووقع
ايضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة ما هو مبدأ للافعال المختلفة و
المراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر فالقوى الحيوانية قدرة على القولين والقوى الفلكية التي هي
مبدأ الحركة عند من يجعل الافلاك ذوات شعور وارادة قدرة على القول الاول دون القول الثاني
لانها ليست مبدأ الافاعيل المختلفة بل الحركة على نسق واحد والقوى النباتية قدرة على القول الثاني
لانها مبدأ للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وليست بقدرة على القول الاول لانها
لا تؤثر على وفق الارادة والقوى العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق
الارادة ولا على الثاني لانها ليست بمبدأ للافعال المختلفة بل فعلها على نهج واحد والقدرة غير المزاج
لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس
هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات

[illegible]

على شق واحد ولا ارادة لها قال في شرح الموقف العجز عرض موجود مضاد
للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم من المعتزلة في آخر اقواله
حيث ذهب الى ان العجز عدم القدرة وذكر الاصحاب ان القدرة هي القوة المنبثة في
العضلة والعصبة بالقبضات لكل عصبة منها لحم غليظ وبدل بها مغايرة القدرة لسائر
المبادي كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك
غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ ابو الحسن الاشعري واصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل اي انها
توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال
البعض بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله انها اي القدرة لا تتعلق بالضدين لانه لا يلزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتها لكلتا القدرة بل قال ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لانها تحدث
مع المقدور ولا شك ان ما يحدث عند صدور احد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور
الآخر كذا في شرح الموقف والمص حمل كلام الشيخ على انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير اي المجموع الامور التي يترتب عليها الاثر ولهذا حكم الشيخ ان القدرة انما هي مع الفعل
ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها بالضدين بل المتعلقين مطلقا والمعتزلة
لما ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور
المتضادة كذا في شرح الموقف **والقوة** مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا
او غير مختلف بشعور وارادة اولا فيتناول الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال
القوة لامكان الشيء مجازا **والارادة** قيل انها اعتقاد النفع او ظنه والقائل به كثير
من المعتزلة وقيل ليست الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هو ما هو المسمى بالرغبة و
اما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او
ظنه والتعريف الثاني هو ما ذكره المص واقتصر عليه مع انه لبعض المعتزلة كما صرح به في شرح

احترز به عن قدرته تعالى فانها قديمة واحدة

الموقف والمقاصد واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
اقول لم يذكر ان الكراهة عند الاشاعرة ما ذا لان ارادة الشيء كراهة ضده بعينه
عند الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه كما سبق واما الميل الذي يقول المعتزلة فنحن لا ننكره ولكن
ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع ليس بارادة وكما ان اعتقاد النفع والميل التابع له
ليسا بارادتين لكونهما مطلبا بشرطين للارادة وان كانت الارادة واقعة بسببها
في الغالب الا ترى ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء
الى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الى
الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد
الارادة هذا حاصل ما في شرح الموقف وصرح شارح الموقف في المقصد الثاني من مقاصد
الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة للفعل الا انه ليس سابق عليه ويفهم منه ان الارادة
على تفسير المعتزلة سابق على الفعل واعلم ان الارادة والكراهة مغايرتان للشهوة التي هي
شوق النفس الى الامور المستلذة والنفرة التي هي نفرة النفس من الامور المؤلمة وانتقاضها
لان الارادة توجد عند شرب الدواء المر دون الشهوة وان الشهوة توجد عند اكل الطعام المحرم
بدون الارادة عند الزاهد وقد يجتمعان فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين
الكراهة والنفرة اذ في الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة للارادة وفي
الزواجر المحرمة توجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في الامر متنفر
عنه كل ذلك من شرح الموقف اقول المفهوم من كلامهم ان الارادة والكراهة اختياريتان
والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر في شرح الموقف ان الارادة القديمة وهي ارادة
الله تعالى لا توجب الميل اتفاقا من اهل الملة والفلاسفة ان تعلقت بفعل نفسه واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب
وجود المأمور به كما في العصاة **تتمة** ذكر في شرح الموقف ان الارادة الشيء عين كراهة ضده

ومن شرح اعتقاد النفع

حتى ان عند الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ورد صرحوا بان الانسان قد يريد شيئا ولا يخطر ضده
بباله مفصلا عن كراهة ضده ثم الاكثرين ذهبوا الى التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا
على ان ارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده اذا لم يخطر الضد بالبال واما عند خطور الضد
بالبال فاختلفوا في ان ارادة الشيء هل يستلزم كراهة ضده المشعور به ام لا فالقاضي ابو بكر
والامام الغزالي ان ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عنده وكذا المريد و
الظاهر عند صاحب المواقف عدم الاستلزام بناء على ان الشخص يجوز ان يريد الضدين لمحل فيه
منهما من وجه بالتسوية اذا استوى نفعهما او بترجيح احدهما اذا كان فيه نفع راجح واعترض
عليه شارح المواقف بان ارادة الضدين معا انما يتاتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع
او ما يتبعه من الميل واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي
الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا **والخلق** ملكة يصدر بها عن
النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة مع ان الخلق صفة مؤ
مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما يتعين احدهما في احد
الضدين لتعلق الارادة بذلك الضد فهي تابعة للارادة بخلاف الخلق فانه لا يصلح للضدين
بل لاحدهما فقط كالحلم فانه يصلح للعفو ولا يصلح للانتقام **والمحبة** قيل هي الارادة
فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأبيد ومحبتنا لله تعالى ارادة الطاعة
وامتثال اوامره واجتناب نواهيه وقد يقال محبتنا له تعالى كيفية روحانية مرتبة
على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصورا على الاستمرار مقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس
بلا فتور وفراد واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه تخيلا مستمرا وذلك
الكمال اما لذة المحبوب كما في محبة العاشق لمعشوقه واما منفعة حاصلة من المحبوب
كما في محبة المنعم عليه لمنعمه واما مشاكلة المحبوب للمحب كما في محبة الوالد لولده والصديق
لصديقه كذا في شرح المواقف **والرضا** عند المعتزلة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى

وبتوجيه من جوز المحبة بهذا المعنى لسير المحبوب ... منه

في ما نجد وخص مقاله منه

اي الارادة [illegible] منه

لعباده

لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا سواء كان من الله تعالى او من العباد
هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له تعالى ليس مرضيا منه لانه يعترض عليه **والعزم** هو
جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات و
النفرات النفسية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهو الذي ذكر
من ان المحبة بل الارادة عند البعض وان الرضا هي الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم
الارادة بعد التردد انما يتجه اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ظنه او بالميل التابع لهم
اما اذا فسرت بالصفة المخصصة كما عند الاشاعرة فلا يتجه لان المخصصة قد يتخصص بالايجاد
مترددا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه الصفة المخصصة
كذا في شرح المواقف فيه ان العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة يعني الصفة المخصصة
المخصصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنة له كما سبق قال في شرح المواقف في المقصد
الثاني من مقاصد الارادة واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا معها
مغايرا لها **البحث الرابع** في اللذة والالم هما بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك
الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة هي اللذة ونعلم بديهة انا ندرك حسن الاشياء الملائمة والالم ان نحمل الحالة
المخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك او لازمة او ملزومة او لا لازمة ولا ملزومة وزعم محمد
ابن زكريا الطبيب ان اللذة ليست امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال
الالم وهو خطاء منه لان الانسان قد يتلذذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف على مسئلة
والعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق في حضور الصورة **البحث الخامس** في الصحة والمرض
الصحة حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة
الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه الصحة انما هي
حال او ملكة ولم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد يكون راسخة وقد لا يكون ثم انما

قوله والشهوات بعدها عطف على الدواعي لا على الآراء ... من الدواعي الاعتقادات على ما سبق من ... فعطف الشهوات على الآراء العقلية ... على ما سبق ... منه

المرض خلاف الصحة اى حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضعها غير سليمة
واما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وامثال ذلك فغنية عن البيان لان كل
احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور ويميزها عن غيرها **واما القسم الثالث**
فهو الكيفيات المختصة بالكميات التي تعرض الكميات بالذات وبواسطة الكميات تعرض
لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات حال كونها اى الكيفيات
غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير المختصة بالكميات او مركبة مع غيرها والاولى اما
ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضتان للخط و
كالاستدارة وهي كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وكالشكل وهو هيئة احاطة الحد او الحدود
بالمقدار واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهي
ان تكون الكيفيات عارضة للكميات مركبة مع غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون اما
الشكل فهو من الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق عن قريب واما اللون فهو من الكيفيات
المحسوسة العارضة للجسم **زيادة** قال في شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط
المستقيم خط يقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض والخط المستقيم اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم
على سمت واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصل الدائرة وهو سطح يحيط به خط وفي
وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلك النقطة
مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من المركز الى المحيط انصاف
اقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من مركز الى المحيط من الجانبين قطر الدائرة و
هو ان القطر منصف للدائرة واعلم انه وقع في المواقف في تعريف الدائرة شكل
يحيط به اه والمراد منه سطح شكل يحيط به اه فذكرت لفظ سطح بدل شكل ولا كل سطح

مشكلا البتة تركيب لفظ الشكل وانما قلت كل سطح مشكل لان كل سطح محاط بخط او اكثر
والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة هي الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على
وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى موضعه الاول حصل الكرة وهي جسم يحيط به
سطح في وسط ذلك الجسم نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح
متساوية فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف ا
اقطارها والخط المستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا اثبت
احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهي
جسم يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه قاعدتاه ويصل بينهما سطح مستدير **واما**
القسم الرابع فهو الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو اللاانفعال كالصلابة و
تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهو يسمى ضعفا ولا قوة
الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه ثلثة مباحث **المبحث الاول** في تحقيق الاعراض
النسبية اى وجودها اعلم ان الاعراض النسبية سبعة الاين والمتى والاضافة والملك
والوضع والفعل والانفعال واما الكم والكيف فهما عرضان غير نسبيين وانكر جمهور المتكلمين
وجود الاعراض النسبية الا الاين **المبحث الثاني** في الاين ويسميه المتكلمون بالكون وهو
الحصول في الحيز والكون عندهم جنس تحته اربعة انواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني قسمان لان حصوله
في الحيز ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان فالحصول الحاصل في الحيز في اول
حدوثه لا حركة ولا سكون لخروج ذلك الحصول عن حدى الحركة والسكون واما الاول و
هو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فاما بحيث يمكن الجوهر الحاصل في الحيز
والجوهر الآخر فان كان بين هذا الجوهر الى حاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فقط

بسيط جوهرًا آخر فهو اى حصول صورة الجوهر فى المادة افتراق وان لم يكن بينهما فساد
بسيط جوهر آخر فهو اجتماع كذا فى شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هى الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج احترازا عن الخروج دفعة واحدة فانهم يسمونه كونا و
فسادا لا يسمونه حركة كانقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية كون وانتفاء
الصورة المائية فساد واما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فالمجردات
غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون
هو استقرار الجسم زمانا فى مقولة يقع فيها الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم ان الحركة
عندهم باعتبار مقولة يقع فيها الحركة اربعة اقسام ومعنى الحركة فى المقولات ان المتحرك يتحرك
من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر منها او من فرد الى فرد آخر منها
القسم الاول الحركة فى الكم كالتخلخل والتكاثف والاول ازدياد مقدار الجسم من غير ضم
غيره اليه والثانى انتقاص مقداره من غير فصل جزء منه وكالنمو وهو ازدياد حجم الجسم
بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بخلاف السمن فانه على ما قيل ليس فى جميع الاقطار اذ
لا يزداد به فى الطول وكالذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه فى
جميع الاقطار بخلاف الهزال فانه ليس فى جميع الاقطار اذ لا ينتقص به فى الطول فهو عكس
السمن كذا يفهم من شرح المواقف القسم الثانى الحركة فى الكيف كالسواد والعنب وتسخن
الماء وتسمى بحسب الاصطلاح استحالة القسم الثالث الحركة فى الوضع بان ينتقل وضع المتحرك
دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى حركة دورية والقسم الرابع الحركة فى
الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة قال فى شرح المواقف ان المتكلمين اذا
اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمال اهل
اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى اقول مذهب الحركة
عند المتكلمين لا يتناول الحركة الوضعية فلعل الحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة

موجبة اى مبدأ موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجى سميت
تلك الحركة قسرية والا فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية
وان لم يكن لها شعور سميت طبيعية وكل من الثلث سريعة وبطيئة والبطؤ ليس لتخلل السكنات
بل لممانعة المخروق كالهواء فى الحركة الطبيعية ولممانعة الطبيعة والمخروق فى الحركة القسرية
والارادية ثم المشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون وهو مذهب ارسطو و
مذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكون واعلم ان الكلام فى بحث الحركة مباحث اوردها فى الكتب
الجديدة فلذلك تركتها البحث الثالث فى الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على النسبة
المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى المعقولة ايضا بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة
المتكررة كما فى شرح المواقف كالابوة والبنوة العارضتين للاب والابن وهو المسمى بالمضاف
الحقيقى قال بعض الافاضل وجه التسمية بالحقيقى ان الاضافة بالحقيقة هى الابوة والبنوة لا ذات
الاب والابن وقد يطلق المضاف ايضا على معروض النسبة كذات الاب والابن وهو المضاف
المشهورى على ما فى المواقف وهو خارج عن البحث لانه ليس من جنس الاعراض قال فى شرح المقاصد
وما وقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا تخالف المشهور نعم قد
يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شىء يعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة انتهى وقد يطلق
ايضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب مع وصف الابوة وهو المضاف
المشهورى ايضا وقال فى شرح المواقف لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان الحقيقى
العارض وعلى معروضه وعلى المجموع المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ اى التلازم
فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الآخر
فيه وكلما عدم احدهما فى الذهن او فى الخارج عدم الآخر فيه كذا فى شرح المواقف وقال الآمدى
اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما
موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة وصح الى ان قال لا يوجد فى الثانى وهو

القسم الاول من المضاف المشهور بل يخص الحقيقي والثالث كما فهم من شرح المواقف
ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا اضيفت ذات واحد من
المضافين ونسب الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب ان ينعكس صحة النسبة
فتنسب الآخر اليه ايضا فكان الاب اب الابن كذلك الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى
مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا اليه لانه اذا لم تراع في الآخر صورة الحيثية
لم يجب الانعكاس فانك اذا اضفت هذا اب الانسان لم يلزم ان هذا الانسان للاب فال
في شرح المواقف والحاصل ان صحته اي صحة الانعكاس المذكور انما هو للمضاف المشهوري
اي الموصوف المأخوذ من حيث انه موصوف بالعارضة كالاب والابن والعالم والمعلوم و
العاشق والمعشوق واما للمضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى
لقولك الابوة ابوة البنوة انتهى وقال في شرح المواقف وقد يصعب رعاية قاعدة
الانعكاس بينهما اذا لم يكن لسان للمضاف من الجانب الآخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لا جرم
المتضائفين مأخوذا مع اضافة وهي الجناحية وليس للمضاف الآخر اعني الطير اسم كذلك فيقال
الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان سمي باسم عند الانعكاس
حقهما فاعتبر اي المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فاذا يجب
الانعكاس انتهى ومن خواص الاضافة انها اي الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة
اي معينة في طرف كان الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة و
ابوة هذا بازاء بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من
المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة والجوار و
القرب ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف الآخر اختلافا محدودا
لكونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود لكونه زائدا وناقصا ثم ان اتصاف الموضوع مالا
بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية اي موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق فانما

في العاشق

يعني ان المراد من النسبة التقييد ... الاضافة ... اللفظ ... الحقيقي ... (marginal note, partly illegible)

في العاشق فهو ادراكه جمال المعشوق واما في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة
حقيقية في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم يحتاج
اتصافه الى بصفة موجودة هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج
الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضائفان من غير اعتبار صفة موجودة
في واحد منهما ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات اما العارض للجوهر فكالبنوة الاب فانها
مضاف للبنوة الابن اما العارض للاعراض فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير فانه مضاف
لصغر المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض للكيف كالاحر والابرد
فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة ومع اضافة تقتضي كون الحرارة الاولى مزيدة عليها
وكون حال الابرد والعارض للمضاف كالاقرب والابعد والعارض للاين نحو من الاضافة مضافان
مقرب هذا لذلك وقرب ذلك لهذا مضافان فهو عرض لكل منهما اضافة الى الزيادة
بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالمزيد عليه هو قرب الثالث اليهما فالاضافة العارضة
الى الزيادة انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث مزيدا عليه وقس عليه الابعد وقس على
بواقي الاعراض فرع اعلم ان من اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم
على خمسة اوجه الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل
بها مع البعد كتقدم الاب على الابن وتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الثاني التقدم
بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وكتقدم
الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم الموجب على معلوله كتقدم الشمس على
ضوئها واعلم انه قد فسر التقدم بالطبع في متن هدية الفلاسفة بما فسر به التقدم بالذات
ههنا على ما بينه شارحه وقال في ذلك الشارح المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتأثير
المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وعدم صاحب الكل كانت انه الفاعل مطلقا سواء
كان مستقلا بالتأثير اولا وهو المسمى ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد

المراد من ذلك الشيخ صدر الفلاسفة

المراد من ذلك الشارح قاضي مير

قوله ويخص التقدم اي يختار بان يسمى التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات بخصوصها باسم التقدم ... والفرع الفصول من قبيل واخص ...

اثبات خلاف ... ... اليه

باسم التقدم بالذات وهو الذي ذهب اليه على المختار وربما يقال للمعنى المشترك ابين التقدم بالطبع
ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات الى هنا كلامه وذلك الشارح الرابع التقدم
بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه المص التقدم بالمكان وهو ما كان اقرب
من مبدأ محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب جعل
المحراب مبدأ واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى الجنس العالي جعل اعتبار الجنس العالي مبدأ
قال في شرح المواقف ويختلف التقدم الرتبي اي يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فانك
قد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب
فينعكس الحال وقس على ذلك الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان
وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل و
العلم المستفاد **الثالث في الجوهر** قال في شرح المواقف الجوهر ممكن موجود لا
في موضوع عند الفلاسفة وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين اشتهر بين الفلاسفة ان الجوهر منحصر
في خمسة الهيولى والصورة الجسمية والنوعية والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر
اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو
الجسم او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
والتحريك فهو النفس والا فهو العقل وقال في شرح المواقف وهذا التقسيم الذي ذكروه مبني على نفي
الجوهر الفرد اذ على ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر
فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد والقائلين بنفيهم يعوا ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا
وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة وما لا
يتركب من حال ومحل موجودين ولا جوهر محل لجوهر آخر اشتهر وقال المتكلمون كل جوهر فهو
متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة سواء كان في جهة واحدة او اكثر فهو الجسم او لا يقبل القسمة
وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اكثر ما يتركب

الجسم منه

الجسم منه جوهران فردان واما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد
وان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبل القسمة
في ثلث جهات فهو الجسم خلافا للجسم عندهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في اقل ما يتركب
منه الجسم ويحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي
من ثمانية اجزاء بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبيهما فيحصل
العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف من ستة
بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يحصل الجسم ويحصل الابعاد الثلاثة باربعة اجزاء بان
يوضع جزءان ويوضع بجنب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه رابع اي فوق الاول وضع
بجنبه ثالث كذا يفهم من سوق المواقف فالخط والسطح واسطة عندهم بين الجسم والجوهر
الفرد والخلاف في الجسم عندنا والنزاع راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر في شرح
من شرح المواقف ثم اعلم ان مباحث الباب الثالث منحصر في فصلين **الفصل** الاول في الاجسام
وفيه ثمانية مباحث **المبحث الاول** في تعريف الجسم قال في شرح المواقف ان لفظ الجسم يطلق عند الفلاسفة
بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب
الى الطبيعة التي هي من مبادئ الآثار على زعمهم اي علة فاعلية لآثار جسم كانت الطبيعة
فيها اي في مثل الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد
الى احد الطرفين اصلا حتى حدث من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحد منهما زاوية
قائمة حكمة ... واما اذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احداهما
الزاويتين صغرى وهي تسمى الزاوية الحادة والاخرى كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة هكذا
... والزاوية ... بعض سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا
واصلا في الزاوية اقوال اخر ذكرها شارح المواقف وثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما

تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية الا ترى ان المباحث الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل
منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يبتدؤن بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضتهم لنفوس
الصبيان لانها اسهل ادراكا ولما عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة و
ولو اردنا ان نجمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم وهذا الذي ذكرناه من تعريف الجسم وتعدد معناه
انما هو عند الفلاسفة واما المتكلمون فعرفوه بانه المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت
المعتزلة هو الطويل العريض العميق انتهى المبحث الثاني في اجزاء الجسم قال في شرح المواقف الجسم اما مركب
من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء وقد تقدم ان جمهور المتكلمين
ذهبوا الى ان الجسم البسيط منفصل في الحقيقة وان كان متصلا في الحس مركب من اجزاء موجودة
بالفعل صغار لا تنقسم اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف
منها من طرف اخر ولا فرضا عقليا فال البيان لا مطابق للواقع والا فالعقل فرض لكل شيء وقال
بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم البسيط مركب من اجزاء غير متناهية وهو ايضا يقول بانفصال
الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزاء للانقسام كما عرفت وذهب الفلاسفة الى ان الجسم البسيط
متصل في الواقع كما هو متصل عند الحس قابل لانقسامات لا نهاية لها وذهب محمد الشهرستاني الى
مذهب الفلاسفة لكن قال ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذو مقراطيس من الفلاسفة
الى ان جسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالوهم اقول النزاع انما وقع
في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه ان الجسم المركب كالحيوان له اجزاء كما للجسم
المركب بها جسما مركبا وهي البسائط الاربعة وفي البسائط اختلافات سمعتها والمتنازع
من اجزاء المركب البسائط الاربعة وهي متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح
المواقف فليس بنزاع ثم ان اجزاء هذه البسائط اجزاء للمركب ايضا بالواسطة فلو اريد من اجزاء
المركب اجزاء البسائط التي هي فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل

في نفسه

في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس هو الاتصال لانه يعدم عند الانقسام و
القابل يجب ان يبقى مع المقبول فتعين ان القابل للانقسام شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال
ويبقى معهما ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة وثم جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه وهو
الصورة الجسمية ثم قالوا ان الصورة لا تنفك عن الهيولى ولا تنفك الهيولى عن الصورة مع
انا اذا قطعنا جسما قطعتين فقد عدمت صورة جسمية وحدثت صورتان جسميتان والمادة
باقية في الحالتين ثم ان الفلاسفة اثبتوا للجسم صورة اخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع
وسموها صورة نوعية وهي الصورة المائية والهوائية والنارية والارضية فلو انقلب الماء
هواء انعدمت الصورة النوعية وحصلت صورة نوعية اخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى
وانما اثبتوا الصورة النوعية ليجعلوها مبدا للاثار المختصة واختصاصها بالامكنة والاوضاع الا
الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء بالصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها واعلم ان الاشياء
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة وانما اخترعه الفلاسفة من العقول العشرة والنفوس
الفلكية والصورة النوعية وامثال ذلك من الاباطيل مجرد اسماء واصطلاحات ابتدعوها ولا
برهان لهم المبحث الثالث في اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من اجسام مختلفة
الطبايع ويسمى المواليد وهي المعادن والنباتات والحيوانات واما بسائط وهي تنقسم الى
فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة محيط بعضها ببعض
بحيث يماس محدب الحاوي مقعر المحوي وواحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية محرك
كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد
الجهات وهو المسمى في الشرع بالعرش المجيد وتحته فلك الثوابت ويسمى بفلك البروج ايضا
وهو المسمى في الشرع بالكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك
الزهرة ثم فلك العطارد ثم فلك القمر ثم ان الافلاك عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة
اي لا الوان لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وزعم الفلاسفة ايضا ان الافلاك لا

لا حارة ولا باردة ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالتخلخل و
التكاثف ثم ان الفلاسفة حكموا بان افلاك الكواكب السبعة افلاك كلية تشتمل على افلاك
جزئية يتركب منها الافلاك الكلية فقالوا ان للشمس فلكين وللكل من القمر والعطارد اربعة افلاك
ولكل واحد من الكواكب الباقية خمسة افلاك فاذا ضم فلك البروج والفلك الاعظم يصير المجموع
اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطالعه في المواقف وشرحه واما الكواكب فهي عند
الفلاسفة اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء
من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سيارة
كل في فلك على الترتيب الذي ذكر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصدوا منها الفا ونيفا وعشرين
كوكبا كلها في الفلك الثامن والسبعة تكسف وقد يكسف ما فوقها وعلى العقد الى ان يبلغ العقد
الثاني اصلا بل يوقف ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند حيلولة الارض بينه وبين الشمس عند
مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر للشمس في النهار بان يحول القمر بيننا
وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر المظلم في وجه الشمس فيظن ان الشمس
ذهب ضوءها وليس كذلك فليس الكسوف تغيرا حاصلا في ذات الشمس كالخسوف في
ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح
المواقف واعلم ان كل ما نقل من الفلاسفة في الافلاك والكواكب غير معلوم
يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما في شرح المواقف واما العناصر
فاربعة النار والهواء والماء والارض زعم الفلاسفة ان تحت فلك القمر كرة
النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء وهو خفيف
مضاف اي خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار اخف منه وهو
حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف اي ثقيل بالنسبة الى النار
والهواء وان كان الارض اثقل منه [illegible] ارباع الارض وكان

اثقل منه وهو محيط بثلثة ارباع

حقه ان

حقه ان يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب
الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة
وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأ للنباتات ومسكنا للحيوانات وغيرها وتعليلهم
ان الاوضاع والاتصالات الفلكية لاي شيء اقتضى حصول التلال والوهاد في هذا
الجانب دون الجانب الآخر مع ان الارض بسيطة واجزاؤها متماثلة في الماهية عندهم
والحق ان كل ذلك بتقدير الله تعالى واختياره ولا مدخل للاوضاع والاتصالات كما في
شرح المواقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقيل مطلق بارد يابس ومحله وسط العالم
بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم ثم ان الفلاسفة لما زعموا ان الارض كرة في الحس
وان لم تكن كرة حقيقية اورد عليهم بان الاختلاف الذي على سطحها يمنع كريتها في الحس
كما يمنع كريتها الحقيقية فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يمنع
في الكرية الحسية وان منع الكرة الحقيقية لان الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة يكون الخطوط الخارجة منها الى السطح في جميع الجوانب متساوية قال في
شرح المواقف قد بين الفلاسفة ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون
نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها
ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث
فرسخ كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال في شرح المواقف
وما كان من العناصر الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد عن الفلك
انتهى فان اللطيف يطلب جهة العلو والكثيف يطلب جهة السفل ثم ان العناصر حارها
كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون ينقلب حجرا فالفاسد الصورة المائية و
والكائن الصورة الحجرية والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد
يصير قطرا والماء المغلي والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا كما في كور الحداد و

واما المركبات كالمواليد الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات فانها تخلق
من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة والامزجة جمع مزاج
والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان ينصغر
اجزاء البسائط فتختلط بحيث تنكسر سورة كل واحد منها سورة الآخر فتحدث كيفية متوسطة
المبحث الرابع في حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على ان
الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث هو ان الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ويقال جاء في السفر الاول الذي هو الجزء الاول من التورية
ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه
بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زبد فخلق الارض منه ثم
ارساها بالجبال وزعم ارسطاطاليس وابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا ان الافلاك
قديمة بموادها ومقاديرها واشكالها سوى حركاتها والعناصر قديمة بموادها وصورها
الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها ولعل معناه ان الصورة الجسمية نوع واحد لم
يتعاقب اشخاصها وان الصورة النوعية اربعة انواع صورة الماء وصورة النار
وصورة الهواء وصورة الارض وبين هذه الصور الاربعة جنس مشترك قديم يتعاقب
انواعها الاربعة وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره ان الا
جسام كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها واعلم ان مقدمات
دلائل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة **المبحث الخامس** الابعاد الموجودة متناهية من جميع
الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقارنة للمادة الجسمية او لا خلافا للحكماء فانهم ذهبوا
الى ان الابعاد غير متناهية وان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية **الفصل الثاني**
في الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني وفيه سبعة مباحث
المبحث الاول في اقسام الجواهر الغائبة عن الحواس التي يثبتها اعلم ان المتكلمين انكروا الجواهر المجردة فقالوا

فالجن و

فالجن والشياطين عندهم بل عند جميع المليين اجسام لطيفة تتشكل باي شكل شاءت وتقدر
على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء واختلف المليون
في اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك
والانس كذا في شرح المواقف فالجن انعص وظاهر كلام الفلاسفة ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة عن الابدان فيكون من قبيل المجردات لان النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات
واما الملائكة فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين
بان الرسل عليهم الصلوة والسلام كانوا يرونهم كذلك منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق
في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وهم العليون والملائكة المقربون ويسمى الكروبيون ايضا بتخفيف الراء كما في شرح المواقف و
قسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية كذا قيل الصحائف
بتفصيلها واحال تفاصيل تفصيلها الى الطوالع وتقرير ما ذكروه هنا ان الجواهر المفارقة عن المادة اما
ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هي العقول
السماوية عند الفلاسفة والملائكة الاعلون في عرف اهل الشرع والثاني اما المدبرة للاجسام فتنقسم الى
علوية تدبر الاجسام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الفلاسفة والملائكة السماوية
عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر ثم السفلية اما ان تكون مدبرة للبسائط العنصرية
النار والهواء والماء والارض وانواع الكائنات اي الحاصلة من البسائط بالتركيب وهم
يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقوله جاءني ملك
البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية
ويسمى نفوس الارضية كالنفوس الناطقة اقول تسمية مدبر البسائط العنصرية وانواع الكائنات
بملائكة الارض انما هو في اصطلاح اهل الشرع والصحيح في شرح المواقف في بيان احكام

المعقول ان هذا القسم يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذا التسمية في عرف الفلاسفة والا فهو ان
النفوس الارضية تطلق على القسمين ثم ان الثالث اى التى لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها
ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى
مستعد للخير والشر وهم الجن اقول المفهوم من كلامه هذا ان الملائكة قسم مما لا يؤثر في الاجسام يسمى
بالملاء الاعلى عند اهل الشرع وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان اهل الشرع لا يقولون بان
من الملائكة ما يؤثر في الاجسام اذ لا مؤثر في الوجود عند اهل الشرع الا الله تعالى كما صرح به في
الموقف والملاء الاعلى عندهم هم الملائكة مطلقا او اشرافهم كما صرح به المصنف في تفسيره في سورة
الصافات **المبحث الثاني** فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة اعلم انهم لما زعموا ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه
ابتداء الا واحد فقالوا الصادر عنه تعالى اولا العقل الاول فللعقل الاول ثلثة اوجه وجوده
من المبدأ الاول ووجوبه بالنظر اليه اى الى المبدأ الاول وامكانه في ذاته فباعتبار الاول
يصدر عنه عقل ثان وباعتبار الثاني يصدر عنه نفس مجردة للفلك الاول وباعتبار الثالث
يصدر عنه الفلك الاول ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس
مجردة للفلك الثاني الى ان ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره في
العالم العناصر فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة الجسمية والصورة النوعية بشرط استعداد
الهيولى وهم يزعمون ان ما سماه اهل الشرع بجبرئيل هو العقل العاشر وتمسكوا الى ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدريته لهذا غير مصدريته
لذاك فهاتان المصدريتان ان دخلتا او دخلت احديهما في ذات الواحد الحقيقي لزم
التركيب وان كانتا خارجتين او كانت احديهما نفس الواحد الحقيقي والاخرى خارجة عنه يلزم
ان يكون الخارج معلولا له فيكون للواحد الحقيقي مصدرية لذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية
فيتسلسل واجيب بانا نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي لكن المصدرية كونها

من الامور

من الامور الاضافية التى لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون
الامور مصدرا للمصدرية فلا تكون مصدرية اخرى فلا يتسلسل ولو سلم تسلسل المصدريات
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع هكذا في شرح الموقف اقول انظر الى تقولات
السفهاء كيف اعتمدوا على مثل هذا الوهم الفاسد الذى ظنوه دليلا يقينيا واجمعوا على
نتيجته التى هى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم لما منعتهم قاعدتهم هذه عن اسناد الاشياء
المتكثرة اليه تعالى فرضوا وسائط وسموها عقولا ودونوا لها ابوابا وفصولا ان هي
الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن واذا سمع
المبتدى الغافل هذه الاصطلاحات والاسامى ظن انها اشياء ثابتة في الواقع لكنها لم تصل
اليها الا عقول الفلاسفة ثم اذا اطلع على ما اعتمدوا عليه من الدلائل الفاسدة حكم بانهم
سفهاء بل السفه ليس الا على نفوسهم الخبيثة فصاروا اسفه من امثالهم فعدوا بالوسوسة
وقنعوا بالسفسطة فضلوا واضلوا كثيرا واشتغلوا بالسداد [illegible] وسعيرا ثم ان المفهوم
من الموقف انه يرد عليهم ان الوجوه الثلثة للعقل الاول ان كانت امورا وجودية فلابد
لها من مصادر متعددة ولا يصح ان يصدر من الواجب تعالى والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وان كانت امورا اعتبارية امتنع ان يصير لها مدخل في صدور الامور الوجودية
من العقل الاول وايضا يرد عليهم ان استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة
المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموا مشكل جدا وكذا استناد
الصور والاعراض الى الاجرام عن هذا مع كثرتها الفائضة من المبدأ الى العقل الفعال مشكل ايضا
وبالجملة لا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب اشتهر وقال في شرح
الموقف فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه في نفس الامر
وقال صاحب الموقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكرنا
من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل انه لا ثبات لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول

ولا معول على ما ينقلونه من ادلة الهيم وانها خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها
بادنى تأمل النظر في البعض بالبعض بعينه اشهر اقوال في ابطال العلم وفي ذمهم وما هو ما يقولونه ان
الفلاسفة اخبث من الشياطين المردة واضر من جميع انواع الكفرة ولا تم الكلام بانهم انما هي
لمغالطات الباردة فوضع لبعض الطلبة بسبب فشو في البلاد الاسلامية لتحصيل كلماتهم الخبيثة تفصيلا
ولا يجد فرصة اقل ما يكفيه من العلوم الشرعية **فرع** زعم الفلاسفة ان العقول العشر ليست
بحادثة ولا فاسدة وكل منها نوع منحصر في شخص جامع لكمالاته بالفعل وعاقلة لذواتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات والمقصود من نقل كفرياتهم اظهار مقاصدهم لمن اراد الله عليهم **البحث
الثالث** زعمت الفلاسفة ان لكل فلك من الافلاك التسعة نفسا مجردة للتعقل الكليات العقلية
المتناهية وان للفلك ايضا قوة جسمانية فائضة منها وهي محل لارتسام الصور الجزئية للحركات
كالقوة الخيالية التي هي محل لارتسام الصور الجزئية وفائضة عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة
الخيالية مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك تكون مبدأ قريبا للحركات الجزئية
وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند الفلاسفة ان الافلاك
عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب **البحث الرابع** في ان النفوس
الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا اجساما بل جواهر لا جسمانية لا يقبل [illegible]
حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية او
الحلول وهذا مذهب الفلاسفة ووافقهم في ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية
المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا كذا
في شرح الموقف وبعضهم ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير الروح والروح عندهم بخار لطيف
ينبعث من القلب [illegible] ذكر [illegible] الامر [illegible] فعلية [illegible] وعلم ان [illegible] النصوص [illegible] يدل على المغايرة بين النفس والبدن
لا على تجردها [illegible] المتكلمون لتجرد النفس الناطقة فقال [illegible] ان النفوس الناطقة [illegible] لا تتحيز في القلب وقال
النظام انها جسم لطيف سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا تتحلل ولا

[illegible]

نفسا

نفسا دامت سارية في البدن فالبدن حي فاذا فارقت فالبدن ميت وقيل انها قوة
في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هي ما في القلب مبدأ الحيوة في البدن وقيل النفس ثلث
قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب
وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية
والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وتسمى ايضا بالشهوانية
لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصفراء والدم والبلغم
والسوداء وقيل النفس هي المزاج [illegible] الاخلاط [illegible] العقل [illegible] جواهر الحيوة و
[illegible] المواد [illegible] بانقطاعه [illegible] ينقطع الهواء الحيوة والحق ما ذهب جمهور المتكلمين انها الهيكل
المحسوس [illegible] ما ذكر ماخوذ من الموقف وشرحه وقال صاحب الموقف وعندي ان النفس من ذكر [illegible]
[illegible] علم [illegible] وقال [illegible] بقوله [illegible] ويسألونك عن الروح قل الروح من
امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا [illegible] فالم [illegible] الا [illegible]
عما [illegible] اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى عليه السلام في جواب وما رب العالمين [illegible]
[illegible] الروح [illegible] الاية [illegible] الا بدن [illegible] ويومي [illegible] من امر ربي
البحث الخامس في ان النفس
[illegible] من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وقول من اصل
الناطقة حادثة اتفق المليون عليه اذ لا قديم عندهم الا الله تعالى وصفاته [illegible] على ذاته
لكنهم اختلفوا في انها هل يحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث مع [illegible] بعد
[illegible] تكون البدن ثم انشاناه خلقا اخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم
يحدث قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية ما في الادلة الظني
دون اليقين الذي هو المطلوب اما الاية [illegible] بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة بالبدن
فلا يمنع ان يحدث النفس قبل البدن واما الحديث فلانه خبر واحد فدلالة الاية على حدوث النفس مع
البدن ظني وثبوتها ودلالة الحديث على حدوث النفس قبل البدن لكن ثبوته ظني فهما متعارضان لا رجحان لاحدهما

على الاخر بل لكل منهما جهة رجحان الحكم من الموقف واما الفلاسفة فهم مختلفون في حدوثها فذهب ارسطو ومن تبعه
الى ان النفس حادثة بشرط حدوث البدن وذهب من كان قبل ارسطو من الفلاسفة
مثل افلاطون وغيره الى ان النفس قديمة **المبحث السادس** في كيفية تعلق النفس في البدن وكيفية
تدبيرها وتصرفها فيه قال الفلاسفة النفس غير حالة في البدن ومجاورة له لكنها متعلقة بالبدن
تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق
به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين والعقليين عليه وهي
اي النفس تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف
اجزاء الاغذية قال في شرح الموقف فان القلب تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم
فيتبخر بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وهو في كونه اول متعلق
النفس بل سدة الاعصاب يبطل قوة الحس والحركة عما وراء موضع السدة لا يبطل عما يلي جهة
الدماغ والتجارب الطبية يشهد بذلك لمنتهم ثم ان النفس تفيض على الروح قوة تسري تلك
القوة بسريان الروح لجميع اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء
البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المثارة نفع ذلك العضو وفي شرح الموقف وهذا
لما عرفوا النفاد المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى اقول قول المص مبني على كلمات الفلاسفة
الفلاسفة باذن الحكيم العليم اي بارادته لعله جمع في الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان
القوى المثارة باسم حلقتها الى محركة ولا محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة
باطنة اما المدركة الظاهرة فهي الحواس الخمس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد
التقاطع وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها
وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي الثاني السمع وهو قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع الى القوة السامعة وصول الهواء المتموج

الى الصماخ الثالث الشم وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة اليها وقيل
بوصول الاجزاء المتحللة من ذي الرائحة وهذا مستفاد بالنسبة الرابع الذوق وهو قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم للمذوق
ووصولها الى العصب بتوسط الرطوبة بان تنبث في الرطوبة اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في
اللسان فائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة الذائقة الخامس اللمس وهو قوة منبثة
في جميع جلد البدن وادراك قوة اللمس باتصال الجلد بالملموس واما القوى المدركة الباطنة فهي خمس
اثنان منها مدركة وثلثة منها معينة على الادراك اثنان من الثلثة معينة بالحفظ وواحد منها
معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك يدرك جميع الصور المنطبعة في الحواس
الخمس الظاهرة فهذا هو سمي بالحس المشترك لاشتراك هذه الحواس فيه ويسمى بنطاسيا والثانية
الخيال وهي قوة تحفظ مدركات الحس المشترك من صور الجزئيات والثالثة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني
الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم الخامسة المتصرفة
وشانها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفريق بعضها عن بعض وتسمى
هذه القوة متفكرة ان استعملها العقل في مدركاته بنظم بعضها الى بعض وفصلها عنه ومتخيلة ان استعملها
الوهم في الجزئيات مطلقا اي سواء كانت ماخوذة بالسمع او بالبصر او بغيره من الحواس الظاهرة او لم يكن ماخوذا
من صور الجزئيات المخزونة في الخيال وفي الموقف ان الدماغ ثلثة بطون اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما
الاوسط فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة وتسمى الاوسطات فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال
في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتخيلة هو الدودة التي في وسط
الدماغ الموضوعة بين البطنين لما اخذه الحس المشترك التي في مقدم جانبيها والحافظة التي في الجانب الاخير
فتعرف بالتركيب والتفصيل ان ما في الموقف والرابع ان في الحافظة في مقدمه التي هي الموضع المسمى ادراكا فيما في
تعلم من الحال اختص بها القوى المخصوصة بتلك المحال وغيرهم حاو ... وعلمنا تلك القوى العقلية مخصوصة

لما لم يشرح المواقف والمفصل الاستيعاب فنوع اخرى مخصوصة بها تستحق مفردة وعقلا يدرك النفس بها الكليات
ويحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية ويدرك بها ايضا الجزئيات المجردة وفي حاشية المطول السيد شريف
ان حافظ صور كانت صورة النوع على ما زعمه الفلاسفة سمو العقل النظري واما القوة المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية
ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهي اما باعثة او فاعلة والثانية هي القوة المنبثة في العضلات
بما يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلية هي المبدا
القريب للحركة فان الحركة لها مبادي اربع مرتبة الاول تصور الجزئي الملائم والمنافر والثاني
شوق ينبعث من ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا ويسمى شهوة
واما نحو دفع او غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها وضارا ويسمى غضبا والثالث الارادة او الكراهة
وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك والرابع حركة حاصلة من القوة المنبثة في العضل
لذا فالاربع مبادي والاولى اما القوة الباعثة وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية التي تحث
النفس على تحريك الاعضاء فان حملت على تحريك لجلب المنافع تسمى القوة الشهوانية وان
حملت على تحريك لدفع المضار تسمى القوة الغضبية واما القوى المحركة الطبيعية فهي اما لحفظ
الشخص او لحفظ النوع والاولى تسمى القسم الاول الغاذية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشاكلة
جسم المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل عن المغتذي بالحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة بالحركات والغذاء بالمد
العين المكسورة والذال المعجمة ما به تمام الجسم وقوامه كذا في القاموس والقسم الثاني النامية وهي
القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان تبلغ الى نهاية من النماء ومقابل النمو الذبول
وهو انتقاص من البدن في الاقطار الثلاثة واما السمن فهو الزيادة في العرض والعمق فقط وانه مخصوص
بالجسم وما في حكمه والاجسام النطفية بحسب النماء فانه زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السمن الهزال فالاولى والثانية
والغاذية تنتهي ... ولكل منهما فعله لخروج الغذاء ما بقي كل البدن فان كان التحريك على قدرها
يحصل فيه الاغتذاء وان كان اكثر فهو النمو والثالثة اي القوى التي او وجدت في البدن لحفظ النوع
عن الانقطاع فتسمى القسم الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني

الانقطاع صح

مصورة تخيل

مصورة تخيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير ويخدم القوى الاربع
الطبيعية اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة فالجاذبة هي التي تجذب الغذاء الى المحل الذي هو موجود
في جميع الاعضاء واما الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل واما تحليله
جزءا بالفعل فهو القوة الغاذية كما سبق للقوة الهاضمة اربع مراتب الاولى في المعدة وهي تطبخ الكيموس
ويكون الكيلوس موضع الطعام قبل انحداره الى الامعاء كذا في الفلاس وحقيقة الهضم في المعدة
ان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه ومبدأ الهضم في
الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية
في الكبد وحقيقة ذلك الهضم ان يصير الغذاء بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس
الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة
بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانب المحدب وفي تلك العروق تنهضم الاخلاط
الاربعة انهضاما ثانيا فوق الانهضام الذي في الكبد والرابعة في الاعضاء بعدما اندفع الاخلاط من العروق
اليها وحقيقة هذا الهضم ان يصير الاخلاط بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو ولكل من مراتب الهضم فضلا
لا يصلح ان يكون جزءا من العضو يحتاج الى دفعه ففضل المرتبة الاولى الثفل المندفع ... يندفع من طريق
الامعاء ... الى ... مرة او مرتين والمرتبة الرابعة التي في الاعضاء ...
المتعفن شرح المواقف واما القوة الماسكة فهي القوة التي تمسك المجذوب مقدار ما يفعل فيه الهاضمة
واما القوة الدافعة فهي التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهيأ للعضو الى ذلك العضو في المواقف وشرحه
ان اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأي الفلاسفة مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد والاجماع ان يستند جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت ضعفه
فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها فالحق ان نقول سبحانه ابطال القوى سيما القوة
المصورة اللتين ياتي فيها بسبب الافعال الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال
العجيبة وما يرى في خلق الحيوانات من الحكم والمصالح التي تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها

العقول والافهام وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح عدة آلاف وما لا يعلم منها
اكثر مما علم وعلى ذلك المتأمل ان تلك الافعال لا يصدر عن عليم كامل علمه خبير بما من الاشياء حكيم
متقن افعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى قوى عديمة الشعور على ان في الاعتراف
بالفاعل المختار واسناد الاشياء اليه ابتداء فوائد عظيمة منها الاستغناء عن كثير من امثال هذه
التكلفات التي يكذبها العقل الصحيح اي الخالص عن منازعة الوهم والايقبلها طبع مستقيم ربنا لا
تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب انتهى ما في المواقف
وشرحه مختصرا **البحث السابع** في بقاء النفس بعد فناء البدن عند المليين فناء النفس بموت البدن
ممكن عندنا ولكنه غير واقع لدلالة الادلة عليه واما الفلاسفة فقالوا النفس الناطقة لا يقبل الفناء
واحتجوا عليه بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي ولكن المقدمتين ممنوعتين

الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلثة ابواب

الباب الاول في ذاته تعالى وفيه ثلثة فصول **الاول** في العلم به وفيه ثلثة مباحث **البحث الاول** في
ابطال الدور والتسلسل اما بطلان الدور فلان الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف الشيء
الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى الدور دورا مصرحا كما اذا توقف ج على ب و ب على
ج وان كان بمرتبتين او اكثر يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب و ب على د و د على ج
ونتيجة هذين القياسين توقف ج على ج ولا يخفى ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم
لهذا الباطل باطل وايضا ان توقفنا لا يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه لان
ج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على ج كذلك كان ج مقدما على ب
فنقول ب مقدم على ج و ج مقدم على ب فيلزم ان ب مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية
واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه ثلثة **الوجه الاول** برهان التطبيق وهو انه لو وجدت
الامور المترتبة الغير المتناهية فنوجه في هذه الامور جملتان احديهما انقص من الاخرى بواحد
من جانب التناهي فيمكن تطبيق احدى الجملتين على الاولى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول

من الجملة

اى ذات افعال واحكام صح

غير متوقف الاعلى الى الموصول ونحو على الى الشيء بنسب وبين

من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثاني من الناقصة بازاء الثاني من الزائدة و
هكذا الى سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم ان يكون
الناقص مساويا للزائد وهو محال وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف الذي لا يتناهى فتكون متناهيا
ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها بواحد كانت متناهية ايضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه ايضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض من ان الفرض عدم تناهي الجملة الزائدة **اقول** تقرير هذا
البرهان اجمالا انه لو وجد الامور الغير المتناهية لزم وجود جملتين فيها احديهما انقص من الاخرى
ويلزم لوجود هاتين الجملتين امكان تطبيق احديهما على الاخرى وهو محال لاستلزامه احد المحالين
فامكانه محال ايضا وعليك ان تريد من التطبيق التطبيق في الخارج فلزوم امكانه لجواز
ان يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي في الخارج محالا وان تريد من التطبيق التطبيق في العقل
بمعنى ملاحظة العقل اجمالا انطباق احد الجملتين على الاخرى وتسلسله عن الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة
الانطباق لا يستلزم المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل ان الانطباق
في الواقع يستلزم المحال في الواقع وملاحظة الانطباق يستلزم ملاحظة المحال اللازم للانطباق
وملاحظة المحال ليست بمحال فملاحظة الانطباق ليست بمحال وكذا امكانه عن الملاحظة ليس بمحال
فتامل والنصف **الوجه الثاني** برهان التضايف وهو انه لو وجدت الامور المترتبة
الغير المتناهية لكان في كل واحد منها سابقية بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما
قبله سوى الجزء الذي في طرف التناهي فان فيه احديهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف
العلل كان فيه مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقية فقط فاذا وجد
في كل جزء من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقية
ومسبوقية يحصل هنا سلسلتان اوبان سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات
ولا يخفى ان السابقية والمسبوقية متضائفان لا يجوز انفكاك احدهما عن الاخرى لا بمعنى ان
سابقية شيء لمتضائفه مسبوقية اذ يجوز ان يكون الشيء سابقا غير مسبوق كالواجب تع

وان يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى ان سابقية شيء على الآخر
تضائف مسبوقية الآخر له وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة الى العلل والمسبوقيات
وكان التسلسل من جانب المبدا فالمعلول الاخير له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد
السلسلة سابقية ومسبوقية فيتساوى عدد السابقيات مع المسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير و
يبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو
محال لان احد المتضائفين اذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة سلسلة احد المتضائفين
على سلسلة المتضائف الآخر لئلا يبقى احد المتضائفين بدون الآخر هذا حاصل ما قالوا **واقول**
ان ارادوا بقولهم يبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية انه يبقى فيه مسبوقية بلا سابقية
تضائفها فهو ممنوع لان مضائف مسبوقية ذلك المعلول سابقية علته عليه وهي موجودة وان ارادوا
بلا سابقية ذلك المعلول على الآخر فمسلم لكن تلك السابقية ليست بمضائفة لمسبوقيته فلم يلزم من
زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بقاء احد المتضائفين بدون مضائفه الآخر
فلا يلزم تلك الزيادة محال **وبالجملة** ان تلك الزيادة انما لزمت من فرض عدم التناهي
من جانب واحد غير مستلزم للمحال فلو فرض التناهي من ذلك الجانب ايضا للزم تساوي
عدد احد المتضائفين للآخر البتة حتى لو زاد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات في صورة
التناهي من الجانبين للزم بقاء احد المتضائفين بدون مضائفه الآخر **فلعل** ما ذكروه مغالطة
نشأت من قياس غير المتناهي على المتناهي فتأمل وانصف فعليك بالتأمل وهذا
البرهان على تقدير كون التسلسل في طرف المعلولات وتقرير اعتراضنا عليه ايضا **ثم اعلم**
ان هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض من طرف العلل والمعلولات
جميعا اذ لا يوجد ح مسبوق بلا سابق او سابق بلا مسبوق **ثم** ان الفلاسفة اشترطوا
في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتب نظرا منهم الى ان برهان التطبيق لا يجري في الامور
المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين انه يكفي في جريانه الترتب فقط لان التطبيق وهمي وهو لا

لايقتضي الاجتماع

لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي **الوجه الثالث** من الوجوه الدالة على بطلان
التسلسل انه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم تنته الى الواجب فالمجموع من حيث
هو مجموع محتاج الى كل واحد من آحاده فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى السبب فالمجموع
محتاج الى السبب وذلك السبب اما نفس المجموع او جزئه او خارج عنه
والاول باطل بالبديهة والثاني باطل لانه يستلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله و
الثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض **و**بيان ذلك ان السبب
الخارج عن سلسلة الممكنات اما ممكن او واجب والاول باطل لان المأخوذ هو جميع
الممكنات سلسلة واحدة او سلاسل ولا شك ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات
ليس بممكن بل واجب لذاته وهو اما في وسط السلسلة او في طرفها والاول باطل لانه يستلزم
كون الواجب معلولا لبعض آحاد السلسلة فهو في طرف السلسلة فيلزم تناهيها على
تقدير عدم تناهيها **وفيه نظر** لم لا يجوز ان يكون الواجب طرفا للسلسلة كما انه ليس
في وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهي بدون ان يكون واقعا في نظامها لا بد
لنفي ذلك من دليل قال في شرح المواقف واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل
الممكنات متصاعدا من جهة العلل لا متنازلا في المعلولات كما لا يخفى على ذوي فكرة **المبحث الثاني**
في البرهان على وجود واجب الوجود وفيه مسالك كثيرة والمشهور منها اثنان
المسلك الاول للمتكلمين وهو ان العالم اما جوهر واما عرض وقد يستدل على وجود
الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين
الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شطرا كان الحدوث او شرطا فهذه
وجوه اربعة **الاول** الاستدلال بحدوث الجواهر قال في شرح المواقف وهذا
طريقة الخليل عليه السلام حيث قال الله تعالى فلما جن عليه الليل اي ستره بظلامه رأى
كوكبا قال هذا ربي وانما قال كذلك لان اباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فاراد

ان ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا ربي
على طريق حكاية قول خصمه فلما افل اي غاب قال لا احب الآفلين فضلا عن
عبادتهم فان الانتقال والاحتجاب بالاستار الجسمية يقتضي الامكان والحدوث
الحدوث وينافي الالوهية كذا ذكره المص في تفسيره وهو يقتضي ان يكون
الوجه الثاني الذي هو الاستدلال بامكان الجواهر مسلك الخليل عليه السلام ايضا اقول
لعل وجه كون الاول طريقة الخليل عليه السلام انه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب
والقمر والشمس استدل به على ان لها محدثا واجب الوجود ولذا قال اني وجهت
وجهي للذي فطر السموات والارض الآية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر ان العالم
الجوهري حادث وكل حادث فله محدث بالبديهة وذلك المحدث لا بد وان
يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني
الاستدلال بامكان الجواهر وهو ان العالم الجوهري ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا
اخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما ممتنعا لذاته وهو
معدوم دائما وكل ممكن فله سبب موجد بالبديهة وذلك السبب الموجد لا بد وان يكون
واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثالث الاستدلال
بحدوث الاعراض اعني اعراض الانفس واعراض الآفاق اي خارج الانفس والاول مثل
نشأ احد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال
الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل
محال بالبديهة وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال تعجز العقلاء عن ادراك
الحكمة المودعة فيها والثاني وهو حدوث الاعراض في الآفاق مثل ما يحدث من
احوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن
الوجه الرابع الاستدلال بامكان الاعراض لحالها وهو ان الاجسام متماثلة متفقة

المسلك الرابع وهو ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة [illegible] ... المسلك الخامس [illegible]

الحقيقة

الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم يمكن له الصفات التي وجدت في
سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بما له من الصفات لا بد له من مخصص
موجب للتخصيص واجب لذاته ومنته اليه وهذا ما استدل به موسى عليه السلام حيث
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته التي هو عليها وشكله الملائم
المعاين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به ان المتعلقة بالشيء اقول ولعل مراده
حكاه انه حكي عن خليله عليه السلام في محاجة نمرود بقوله قال ابراهيم فان الله يأتي
بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الآية من قبيل الوجه الرابع
المسلك الثاني للفلاسفة وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات
النظر الموجودات فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب وان
ممكنا كان له سبب موجد واجب لذاته او منته الى الواجب لذاته لبطلان الدور
والتسلسل ولبعض المتأخرين مسلك آخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى ابطال
الدور والتسلسل وهو انه لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات فان استند الى الواجب
لذاته ابتداء او انتهاء فذاك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع
الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه فله علة
فهي اما نفس المجموع او جزؤه او الخارج عنه والاولان باطلان كما عرفت في الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل فتعين ان تكون العلة خارجة عن
السلسلة ولما كان المأخوذ مجموع الممكنات سلسلة واحدة او سلاسل كان
عرفت صحتها ايضا فالخارج عنه واجب لذاته وهو المطلوب اكثر ما ذكرنا في هذا
البحث مأخوذ من شرح المواقف المبحث الثالث في امكان معرفة ذاته تعالى ذهب
محققو مذهب الفلاسفة والغزالي منا ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى
اي كنهه واحتجوا عليه بان معرفة ذاته تعالى اما بالبداهة او بالنظر وكل واحد منهما باطل

مع علم الشيطان بان آدم حسد اخرج بريم السود بن لقمان بان آدم حسد

اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق واما ثانيا فلان المعرفة
المستفادة من النظر اما بالحد او بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته
تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يجري في المركب والتركيب منتف عنه تعالى واما الرسم
فهو لا يفيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى انه لما سأل فرعون موسى عليه السلام
عن حقيقته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما هو انما هو سؤال عن
الحقيقة اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تعالى لا يمكن معرفتها و
انما يمكن تعريفها بلوازمه التي رجعوه ومعنى قوله ان كنتم موقنين ان كنتم موقنين
الاشياء محققين لها علمتم ان هذه الاجرام المحسوسة ممكنة لتركبها وتغير احوالها فلها
مبدأ واجب لذاته وخالف المتكلمون الفلاسفة واجابوا عن دليلهم بوجهين
الاول منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة والنظر لجواز ان يعرف بالالهام
وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثاني معارضة الزامية وهي ان
حقيقته تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان
هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص و
الوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم با
لعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهاني الفصل الثاني في التنزيهات وفيه
مباحث البحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يجوز هو تعالى مشاركا
لغيره في تمام الماهية فالمخالفة بينه تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا
لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة فانهما قالا
المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق
اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزه

عن

عن المشاركة اي المشارك في تمام الماهية لشارح اثبات هذا المذهب
الحق انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين لا قطعا و
الا اثنينية ذلك فان المشتركين في تمام الماهية لابد وان يتخالفا بتعين و
تشخص حتى يتمايزا به عن صاحبها ويتعدد اذ لا شك ان ما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضي الاحتياج الى
الاجزاء والاحتياج يقتضي الامكان والامكان ينافي الوجوب الذاتي كذا في
شرح المواقف قال قدماء المتكلمين وبعض المعتزلة ذاته تعالى تساوي سائر الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب
والحيوة والعلم التام والقدرة التامة هذا عند ابي علي الجبائي من المعتزلة واما عند
ابنه ابي هاشم فانه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة
وهي الالهية وقالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا
هي المشاركة في اخص الصفات دون المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذ
وات مشتركة بين الواجب وغيره ان ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا
او الحكم بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون
ذاته مساويا لسائر الذوات وبان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد
القسمة مشترك بين اقسامه كذا في المواقف يعنون ان الذات والحقيقة شيء واحد
فيلزم من الاشتراك في الذات الاشتراك في الحقيقة واجيب عنه بان المشترك مفهوم
الذات اي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم يجوز ان يكون امرا عارضا للذوات
المخصوصة المتخالفة الحقائق اذ قد ثبت في غير هذا الفن ان عنوان الموضوع اي
مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه وقد يكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون
عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فيها

في المنطق

المغالطة منهم منشاؤها عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع
وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع كذا في شرح المواقف قال العلامة
ذاته تعالى وجود مشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عنها بقيد سلبي هو ان وجوده ليس قائما
على ذاته بل عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها وبطلانه ظاهر
لانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا في
المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف وتحقيق هذا القول منهم على ما ذهب الفارابي وابن سينا
فانهما قالا الوجود المشترك بين الواجب والممكن كلي وهو في الممكن زائد على ماهيته قطعا
بالضرورة واما هذا الوجود المشترك يتحقق بوجود خاص هو الحقيقة بانه هو زائد على
عارض لماهيته قطعا او ليس الا **البحث الثاني** في الجسمية والجهة والحيز عنه تعالى
فاعلم انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة ثم اختلفوا في
في حقيقته فقال بعضهم الى آخره وقال بعضهم مركب من لحم ودم وقال ابن الكرام وغيره هو
وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار وشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة
انسان فقيل شاب امرد وقيل شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول
المبطلين علوا كبيرا واشهر اقوال المجسمة غير كافرة وهذا كله كذا في المواقف في ضمن ان كل
الحق من اهل القبلة هل يكفر وكافرهم الآن من يقول انه جسم لا كالاجسام ولابد عقلا
لا نقلا واما العلماء والذي لا جسم ولا ... يعلم ... في بيان
شبهاتهم التي ... في ... والسمع مطالب ... فالمراد ... وتفسيرها الى
في المواقف وقال في شرح المواقف ... بعضهم فالوا انه تعالى علم
بات الصفات العالية وبعضهم قالوا بانه ... في ... حق
وهذا مع عدم ... في المواقف وشرحه ولي
لها ... قال تعالى ... ولا اجزاء فيفتقر اليها فيكون ممكنا واما انه تعالى

انه تعالى واجب بذاته ولو كان في مكان لاحتاج الى المكان فيكون ممكنا وهو باطل لانه تعالى واجب بذاته
وما لم يكن في مكان لا يتحيز في جهة اذ لا معنى للجهة الا فرقة مكان وذلك ظاهر وايضا لو كان تعالى
في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وهو محال كما عرفت او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى ولا يتحرك صاحبها
بانه تعالى جزء لا يتجزى فانه احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك وتمسك الخصم بوجوه
العقل بحكم بان كل موجود فاما متحيز او قائم بمتحيز وانه تعالى موجود وبذاته
انه تعالى لا يتحيز ولا يقوم بمتحيز لانه واحد والعقل يحكم بان الموجود لا يقوم
بذاته الا جسم وجزء لا يتجزى والجواب منع البداهة العقلية واما ذلك حكم الوهم بها
وهو غير مقبول في غير المحسوس والادلة العقلية دلت على تنزيهه تعالى عن كل امور فيطل
حكم الوهم ثم ان الخصوم استدلوا بظواهر الادلة المشعرة بالجسمية والمكان والجهة له تعالى
وحيث ان هذه الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية النافية للجسمية والمكان والجهة يجب لا
بقيت الناويل يجب تأويلها بمثل الادلة النقلية ونرجع اما تفويض علم تأويلها الى الله تعالى
كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على اسم الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا
الله واما ان تاول كما هو مذهب المتأولين وقول من عطف قوله والراسخون في العلم
على الله والتأويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء كذا في المواقف وشرحه **المبحث الثالث** في
نفي الاتحاد والحلول عنه تعالى واما نفي الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيا
بعد الاتحاد موجودين فهما اثنان متمايزان لا واحد وهو ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين
لم يتحد الاشياء ان عدما وحدث ثالث فيما متحدين واذا عدم احدهما وبقي الاول لم يتحقق
الاتحاد وايضا قد يراد بالاتحاد هو صيرورة شيء واحد بعينه شيئا آخر وهذا هو معنوه الحقيقي كذا في
الاصطلاحات وفي المواقف في تحقيق الاتحاد ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان
يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء آخر وقولنا الاصطلاح هذا هو معنوه الحقيقي المشهور
للاتحاد معنوها آخر مجازيا وكانه اشارة الى ما قال شارح المواقف بعد ذلك الموضع ايضا ان

الاتحاد ويطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا
فيقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض ففي الاول زال الحقيقة المائية بزوال صورتها النوعية عن هيولاها وحصل
حقيقة الهوائية بانضمام صورة الهوائية الى تلك الهيولى فتغيرت الحقيقة وفي الثاني زال صفة السواد
عن الموصوف وحصل في الموصوف صفة اخرى اعني البياض والحق امتناع صيرورة شيء
شيئا آخر بطريق التركيب اي بطريق انضمام شيء آخر اليه كما يقال صار التراب طينا بانضمام
الماء اليه وتركيبه معه انتهى والمقصود هاهنا نفي الاتحاد بالمعنى الحقيقي واما بالمعنيين المجازيين فمنفيان
عنه تعالى ايضا لكنهما جائزان في غيره تعالى وادعى صاحب الموقف بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقا
الرسول ... الموجب تعالى اوفي غيره واما نفي حلوله تعالى في غيره فلان الحلول قيام موجود بموجود آخر على
سبيل التبعية وهو ممتنع عليه تعالى لانه تعالى لا يحتاج الى غيره فهو ممكن والله تعالى واجب لذاته وحكي القول
بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة واما النصارى فقد حكى منهم انهم قالوا باتحاد ذات
الله تعالى بالمسيح وبحلول ذاته تعالى في المسيح واما جمع من المتصوفة فقد حكى منهم انهم قالوا اذا
انتهى العارف نهاية مرتبته انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي
الفناء في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا ايضا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد و
الحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به معنى غيره فلا بد من تصويره اولا حتى يمكن نفيه او اثباته
انتهى اقول مرادهم معنى آخر مذكور في كتب التصوف وحاشاهم ان يريدوا معناهما الحقيقيين
المبحث الرابع في نفي قيام الحادث بمعنى الموجود بعد العدم بذاته تعالى قال المص صفاته
تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الخارج كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة متجددة
والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا
للكرامية انتهى فما حصل من كلامه ان صفات الله تعالى على ما في شرح الموقف انها على ثلثة اقسام

القسم الاول صفة حقيقية محضة ومعنى كونها حقيقية انها ليست باضافة ومعنى محضة
انها خالصة عن الاضافة اي لا يلحقها اضافة الى المخلوق كالوجود والحيوة والقسم الثاني صفة

حقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة والقسم الثالث اضافة محضة ككونه
تعالى مع العالم ولا يجوز التغير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث واما القسم الثاني فانه
لا يجوز التغير في نفس الصفة لانه صفة كمال فلو كان حادثا لزم خلوه تعالى عنه في الازل
فيلزم تعالى نقصانه في الازل وهو باطل ويجوز التغير في تعلقه انتهى الثالث العلم من القسم
الثالث كما صرح به في الموقف وتغير تعلقه كان يتعلق بالمعدوم حال عدمه معدوما فاذا
وجد يعلمه موجودا وما نقل عنه تعالى انه عالم في حال قيامه قائما واذا قعد قعد عليه قاعدا كما في
ابو حنيفة في الفقه الاكبر فيلزم حدوث علمه تعالى بوجوده المعدوم ويلزم الجهل بوجوده
حال عدمه قلت انه تعالى علم في الازل انه يوجد في الوقت الفلاني فتعلق علمه تعالى
بالحوادث بازلي وعلمه تعالى يتعلق ازليا بوقت حدوثها ولا يلزم من حدوث ذلك التعلق
جهله تعالى بها في الازل وقد تمسكت الكرامية بانه تعالى سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا
بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة
بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وهذه الامور المذكورة يتوقف
عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته
تعالى ولا يتوقف على وجود المخاطب بل المتوقف على وجود المخاطب هو تعلقه وكذا
السمع والبصر والارادة كذا في شرح الموقف والعلم بالمسموع والمبصر قديم وان كان
تعلق السمع والبصر حادثا البتة لما قال في الموقف في مقصد سمعه وبصره تعالى احتج
نافوهما بان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر وخروج عن المعقول
والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا و
بصرنا انتهى واما القدرة فتعلقها قديم البتة اعني تعلقها بالممكنات واما الارادة فهو
فتعلقها ايضا قديم لما قال في شرح الموقف في مقصد افعاله تعالى واما فعل الباري فهو
محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين انتهى والمراد

بركات مع تجددها وانه تعالى كما هو ظاهر من السوق فيتغير منقلع بتغير الاوقات كما في العلم
المبحث الخامس اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس
بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم سواء كان الالم جسمانيا او
عقليا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف
ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي لوجوب الذات واما
اللذة العقلية فنفاها الملية وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من تصور كمالا فرح به
ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا بعد ان يلتذ به وفي الاشارات واعلم ان اللذة
والالم من توابع المزاج ولا شك في استحالة المزاج عليه تعالى فلا شك في استحالتهما ايضا وفي
مقام التنزيه مبحثان آخران ذكرا في شرح المواقف المبحث الاول انه تعالى ليس بجوهر ولا
عرض اما الجوهر فمنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات و
انه تعالى ليس بمتحيز واما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته عندهم
فلا يجوز جوهرا عندهم واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن
جميع ما عداه المبحث الثاني في انه تعالى ليس في زمان اتفق العقلاء على انه تعالى ليس في زمان اي ليس
واقعا في الزمان الرسمي حدوده انه في ذاته او صفاته لان الشيء انما يجوز تعلقه بالزمان اذا كان
متغيرا اما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار امر متغير هو حركة مجردة بالحيثية فالليس متغير في ذاته
وصفاته لا يتقدر بمقدار امر متغير واما ما كان متغيرا في شيء منها فان كان تغيره تدريجيا
فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعيا فتغيره واقع في الآن الذي هو طرف الزمان فما
لا تغير له اصلا لا تعلق له بالزمان نظرا لعدم وجوده شيء مقارن الزمان وحاصل مع حصوله واما
انه زماني او آني بمعنى انه واقع في احدهما فلا واما عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد يقدر به
فلا يتصور في القديم الذي ليس بمتجدد واصلا ان يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتجدد

مثل الحسين وليس يجوز بها فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل وسيكون موجودا
في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة اي مقدر بها
بل اردنا انه مقارن لها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات واذا لم يكن سبحانه
وتعالى زمانيا لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل وتجدده ان تخصص وصفاته
الذاتية ليست متجددة فليست زمانية واما صفاته الفعلية وهي تعلقات القدرة وهو
التكوين فهي زمانية لانها متجددة ولذا قال تعالى كل يوم هو في شأن المقصد الثالث في
التوحيد احتج الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى
فلو شارك في وجوب الوجود غيره لكان مشتركا له في ذاته فيتمايز عن الغير بالتعين
فيكون الواجب تعالى مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب محتاج الى الجزء والجزء
غير المركب وكل محتاج الى الغير ممكن وهذا بناء على مذهبهم من ان وجوب الوجود عين الواجب
وهو ممنوع لانه عرض كما سبق من ان التعين امر وجودي وهو ممنوع ايضا لانه امر
عدمي كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى الشيء التركيب اقول وعلم انه لا يلزم من منع
الدليل منع المدعى وهو هنا التوحيد اذ الدليل ملزوم للمدعى ولا يلزم من فساد الملزوم
اللازم وفي المتكلمون على نفي الالهين ببرهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما التمانع بان يريد
احدهما حركة جسم في وقت معين والآخر سكونه في ذلك الوقت والتالي وهو امكان
التمانع باطل والملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما امر ممكن في
نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين
وهو ظاهر واما بيان بطلان التالي فلان التمانع باطل لانه اما ان يحصل مراداهما
فيجتمع الضدان واما ان لا يحصل مراد كل منهما وهو ممتنع لان الجسم لا يخلو عن الحركة و
السكون معا مع انه يلزم العجز لهما واما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم

بحجر الاخر فاذا كان التمانع باطلا كان امكانه باطلا ايضا لان امكان المحال
ايضا ويجوز التمسك باثبات التوحيد بالدلائل النقلية مثل قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله لان العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم بان الاله
واحد فيلزم الدور لان العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور
كذا في شرح المواقف واعلم انه لا يخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون
الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الالهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
بصفة الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما
هو اله حقيقة بان يشفعوا لهم واما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم
قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان
والمجوس منهم ذهبوا بان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون
بيزدان ملكا وباهرمن شيطانا قاتلهم الله تعالى لعل ذلك من محل المواقف
بالشرح والتفصيل فيهما الباب الثاني في صفاته تعالى الثبوتية وفيه مقدمة زدناها
من شرح المواقف وفصلان المقدمة في ان له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة
على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر
حي بحيوة واليه ذهب جماعة الاشاعرة كذا في شرح المواقف استدلوا على
زيادة الصفات بانه لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس
الذات كما ذهب اليه الحكماء لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري البطلان
وكذا الحال في باقي الصفات فتامل هذا الدليل وذهبت الفلاسفة والمعتزلة
والشيعة الى نفي الصفات القديمة الزائدة على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات

وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يثبتون العالمية والقادرية وكذا سائر الصفات
الصفات في الحقيقة المصدرية النسبية لا امورا موجودة زائدة على الذات ويجوز عندهم تكثر النسب
ذاته تعالى لا صفات موجودة قائمة بذاته تعالى مثلا يقولون في علمه تعالى تعلق ذاته بالمعلومات فتعلق
التميز ومعناه انكشاف الاشياء له تعالى وليس لله تعالى صفة موجودة قائمة بذاته توجب له تعالى
تميزا او موجب التميز هو ذاته تعالى وحدها وكذا ذاته مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها وكذا هو تعالى
حي بذاته لا بصفة زائدة على ذاته وكذا المتكلم بذاته لا بصفة زائدة على ذاته فهم يقولون ان صفاته
تعالى عين ذاته وادلة الاشاعرة على ثبوت الصفات الموجودة القائمة بذاته تعالى مفروضة
كلها كذا في المواقف قال في شرح المواقف فان قيل كيف يتصور كون صفة الشيء عين ذاته وحقيقته
مع بداهة تغاير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة
وهما متحدان حقيقة بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الانكشاف الى صفة العلم بخلاف ذاته
تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة
عليه تعالى لاجل ذاته وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في
ذواتنا وكذا الحال في سائر الصفات ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وثمراتها من الذات وحدها انتهى اقول اذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات هو ما
ذكرنا لا يصح استدلال الاشاعرة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا
التحقيق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدأهما واحدا والاشاعرة قالوا صفاته تعالى ليست
عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا في المتناقضين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية بل ارادوا
به معنى اخص من انتفاء العينية وهو امكان الانفكاك فمعنى قولهم لا غيره لا يمكن انفكاك
ذاته من صفاته وذلك بان تكون صفاته ازلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت الكرامية لامكن
انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعرة ان صفاته تعالى قديمة ممكنة في انفسها واجبة

واجبة لذاته تعالى بمعنى ان صفاته تعالى تستند الى ذاته بالايجاب لا بطريق الاختيار فهو
تعالى موجب في صفاته مختار في افعاله بعض ما ذكرنا ماخوذ من شرح العقايد للتفتازاني
استدلت الفلاسفة بانه لو قامت الصفات بذاته تعالى لكانت ذاته مقتضية لها فيلزم
ذاته تعالى قابلا وفاعلا معا وهو محال ويجب نفي الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة
بانه لو كانت للواجب صفات موجودة قائمة بذاته تعالى فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت
باثبات ثلثة من القدماء وهي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن
وروح القدس فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان الكفار النصارى لانهم
قد اثبتوا مستقلة بذواتها وقصدوا زعموا انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعرة
لا يقولون كذلك بل يقولون بذات وصفات قائمة بها قال الخيالي ومن غاية
جهلهم ان النصارى جعلوا الذوات الواجبة نفس ثلثة صفات وقالوا انه جوهر
واحد ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقال الدواني
واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها
تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات
وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى غيره فالمراد به
هو ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ادري بأسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني **الفصل الاول** في الصفات
التي يتوقف عليها افعاله تعالى وفيه اربعة مباحث **المبحث** الاول في القدرة قال في
شرح المواقف انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم
قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة

بالمعنى

[illegible] منه

[illegible] منه

[illegible] منه

بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم ان الكمال
التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين
الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته
كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان
في حق الباري تعالى انتهى **اقول** وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها
دليل المتكلمين هو ما قال في المواقف انه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث
والتالي باطل بالبداهة واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط
الحادث اثر الموجب القديم ايضا فيتوقف ايضا على شرط اخر حادث ويلزم التسلسل
في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال انتهى واحتجاج الفلاسفة على ايجابه تعالى
والجواب عنه مذكوران في المواقف احتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع
جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم حق بيان الملازمة انه اذا لم يجب
الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يجوز ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يجوز فعله تارة
وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو باطل وبيان حقية المقدم انه تعالى اذا لم يستجمع جميع ما لا بد
في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع الشيء ولا عند عدم شرط والتالي باطل و
الجواب ان لا نمنع الملازمة ومنع دليلها الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجح في ذات الاثر
مستندا بان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر بارادته من غير مرجح احدهما على الاخر
الاترى ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على الاخر ووجب
ثانيا بمنع حقية المقدم ومنع لزوم امتناع وجود الاثر مستندا بانه يجوز ان يستجمع المؤثر
شرائط الكلمة بضم الميم اي القدرة على القصد للفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا

[illegible] منه

ولا يصح اشتراط الفعل بان لم يوجد تعلق الارادة فلا يجب الفعل **فرع** مقدوريته تعالى تعم
جميع الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذا ثبت مقدوريته على
بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال انما على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيها اصلا فلا يتصور فيه اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه فيثبت ان نسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة
على السواء واما كان المعدوم الممكن شيئا وثابتا عند المعتزلة جاز عندهم ان يجوز
خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به لكونه [illegible]
واما تفريع اقوال المخالفين على هذه المسألة التي هي عموم القدرة فهو ان الفلاسفة قالوا
انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه تعالى لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل
الاول والكبرى باطلة وقد تبين بطلانها في مواضع لا تحصى وقال المنجمون مدبر هذا العالم
هو الافلاك والكواكب لما ثبت عندهم من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات
احوال الافلاك والكواكب واجيب بان الدوران لا يفيد علية المدار للدائر
لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان كلا من المتضايفين كالعشرة بالنسبة
الى الشفعية وقلة الشفعية بالنسبة الى العشرة مترتب على الآخر وجودا وعدما مع ان
احدهما ليس بعلة للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب اسباب عادية ومنشاها انه
تعالى لخلق الاحوال المتغيرة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر
الا لكان شريرا واجيب بانه ان عنيتم بالشرير خالق الشر فلتزم لكن فانه تعالى
خالق الخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشرير لعدم اجازة الشرع واسماء
الله تعالى توقيفية ولان الشرير هو من غالب افعاله شر وليس كذلك
وان عنيتم به معنى اخر فيمنع وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل

القبيح

القبيح لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي
وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايته عدم الفعل لوجود الصارف
عنه وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه **المبحث الرابع** في انه تعالى عالم وتدل عليه وجهان
الاول انه تعالى فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم **و**الثاني ان علمه تعالى ظاهر
لمن تامل في احوال المخلوقات من العلويات والسفليات واشكال النباتات سيما
لمن تامل في الحيوانات وفيما هو بيت اليه من مصالحها وفيما اعطيت من الآلات
المناسبة لمصالحها ومعاشها فرعان **الفرع الاول** ان الله تعالى عالم بكل المعلومات كما هي اي
عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته
تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته تعالى كونه عالما ببعض
اوجب كونه عالما بالباقي وقالت الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي مثلا ان علم
ان الكسوف يعرض عند حصول القمر في عقدة كذا في مقابلة كذا فيعلم بعد ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان معقولا له على الوجه الاول
لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك
الادراك الاول يكون ثابت الدهر كله احتجت الفلاسفة بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه
الجزئي المتغير كما لو علم ان زيدا في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد من الدار
ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته هو
تعالى واجيب بانه عند تغير المعلوم لا يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم
الجهل بل يتغير اضافة الصفة الحقيقية وتعلقها فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية بل
في التعلق **اقول** المسلمون يقولون ايضا بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي ايضا فا
فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين اذ لكل جزئي فله وجه كلي **الفرع الثاني** انه تعالى عالم

وهذا البحث في الكلنبوي صحيفة ٢٠٨

بعلمه مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة ولكم عذر شه لنا ان بالبداهة نعرف فرقا بين قولنا ذاته
وبين قولنا ذاته عالم قادر وايضا علمه تعالى اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم و
هي التي سماها ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة
وهي مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بالنفس وهي المثل
الافلاطونية فانه افلاطون ذهب الى ان الكل معلوم مثلا في الخارج قائما بنفسه او التعقل
الى النفس او ركه او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه
واياما كان فهو غير ذاته كذا في الطوالع فوقه خلافا لجمهور المعتزلة بعد علمه تعالى عندهم
عين ذاته **اقول** هذا نزاع لفظي لان مراد المعتزلة ليس على نفيهم من ظاهر كلامهم وهو ان علمه تعالى
متحد ذاته بل معناه ان ذاته بسبب لانكشاف الاشياء له تعالى وليس له تعالى صفة موجودة
هي سبب للانكشاف كما سبق في مقدمة الباب [illegible] فانهم لا يكونون قائمين به علمه تعالى لذاته **البحث
الثالث** في انه حي اتفق الكل من اصل الملل وغيرهم على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه
حيا فذهب الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة اتصافه
بالعلم والقدرة وذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان الحيوة عبارة عن صفة تقتضي
هي الصفة كذا في الموقف وذكر فيه انه لا دليل على [illegible] **البحث الرابع** في ارادته تعالى اتفق الجمهور
على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى علمه بوجه النظام الاكمل و
يسمونه عناية وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم محمود الخوارزمي ارادته تعالى
هو علمه بالمصلحة في الفعل فهو داع الى الايجاد وسماه ابو الحسين بالداعية وقال الحسين النجار
كونه تعالى مريدا امر عدمي هو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي ارادته تعالى لفعل نفسه
علمه بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة انها
صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا
ان تخصيص احد الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس القدرة لان نسبة القدرة

ذهب الكعبي [illegible]
[illegible] من المعتزلة
من المعتزلة

الى

الى الضدين على السواء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم اي العلم بوقوع الشيء في وقت
معين تابع لجواز ذلك الشيء بحيث يقع فيه لان ظله وحكاية عنه فلا يجوز الوقوع تبعا للعلم والا
لزم الدور فلا بد من شيء آخر صالح للتخصيص وهو الارادة كذا في الموقف وشرحه والطوالع **فرع**
الارادة تعالى غير حادثة وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاتها اي لا في محل انه تعالى [illegible] لنا
ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة احتاجت الى ارادة اخرى
ولزم التسلسل وقيام الصفة بذاتها ممتنع ببداهة العقل فان في شرح الموقف [illegible] فقال تعالى ان
تعلق ارادته تعالى بالحوادث قديم وقد سبق تحقيقه في البحث الرابع من مباحث فصل التنزيهات
الفصل الثالث في سائر الصفات اي في صفات لا يتوقف عليها افعاله تعالى وفيه ست مباحث
البحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه و
فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ان السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات و
المبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة
في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند التعذر
وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بهما ادراكا للمسموعات والمبصرات
كما هو متفق عليه تعالى نحن متفق عليه بسمعه وبصره وهما صفتان قديمتان فهو ان قيل ان
المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات فان في الموقف احتج نافوهما بان اثبات
السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء
المتعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما انه تعالى سميع وبصير فيا خلو كما في العلم
بالعقل في وقت لا يوجب انتفائها كما صرح في ذلك الوقت انتهى فان في شرح الموقف و
الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما **البحث الثاني** في انه تعالى متكلم والدليل عليه الاجماع
[illegible] الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من الانبياء عليهم السلام ثبت بالتواتر [illegible]

[illegible]

بعد اتفاقهم على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه فذهب الاشاعرة الى ان
كلامه تعالى ليس بحروف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بذاته المعبر عنه بالعبارات
المختلفة وذهب الحنابلة الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه
قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف
وذهب المعتزلة الى ان كلامه تعالى اصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى
في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي فهو حادث وذهب الكرامية الى ان كلامه تعالى حرف
وصوت يقومان بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الاولان في قدم الكلام والاخيران
في حدوثه والذي [illegible] في شرح المواقف انه في بحث الكلام قياسان متعارضان احدهما ان كلامه تعالى
صفة له تعالى وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء
مترتبة متعاقبة في الوجود من الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فافترق المسلمون الى اربع فرق فرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى
صحة القياس الاول وقالوا [illegible] في معارضة القياس الثاني فذهب الاشاعرة الى منع صغراه اي
صغرى القياس الثاني وذهب الحنابلة الى منع كبراه وفرقتان اخريان وهم المعتزلة والكرامية
ذهبوا الى صحة القياس الثاني وقالوا [illegible] معارضة القياس الاول فذهب المعتزلة الى منع صغراه
اي صغرى القياس الاول وذهب الكرامية الى منع كبراه فان شارح المواقف ذكر ان للمص
مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على
مدلول اللفظ وتارة اخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى
النفسي فهم اصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما
تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
وانها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى

حقيقة وكعدم [illegible] المعارضة بكلام الله تعالى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير
ذلك [illegible] لفظ المعنى في قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسي على الاحتمال الثاني وهو الامر القائم
بالغير فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب
في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما
يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته انتهى ما قاله شارح المواقف
نقلا من المص ثم قال شارح المواقف ولا شبهة في ان ما ذكره المص اقرب الى الاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة اقول والحق عندي ان كلامه تعالى هو العبارات المنظومة كما هو مذهب
السلف على ما صرح به [illegible] ولا يخفى ان اللفظ مركب من
الحروف ولا شك انها اصوات والعبارة هي الالفاظ ولا معنى لقيام الاصوات [illegible]
المراد معنى العلم بتلك الالفاظ فان العلم بها قديم وان كان خلق تلك الاصوات
[illegible] وتركيب تلك الاصوات مخلوق له تعالى
بلا كسب عبد فيجوز [illegible] كلامه تعالى [illegible] المدارك [illegible] ثم ان كلامه
تعالى [illegible] ارادية لانه [illegible] فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا
يؤمن [illegible] الارادة [illegible] كذا قال المص [illegible] لكنه تعالى يعلم [illegible] ابا لهب
بالايمان [illegible] ثم قال المص [illegible] الكلام
[illegible] عن نظر العقول
[illegible] والنقص [illegible] المبحث الثالث في البقاء اثبته الشيخ
الاشعري [illegible] صفة زائدة على الوجود [illegible] على الوجود [illegible]

به الوجود في الزمان سلفًا واستدلوا على ذلك بان الوجود متحقق دونه كما في الحدوث
ثم يعرض له البقاء او فيما لقيهم امام الحرمين والامام الرازي والقاضي وقالوا البقاء هو نفس
الوجود في الزمان الثاني اذ لو كان البقاء زائدًا على الوجود لكان باقيًا ببقاء آخر ولو لم يكن
البقاء باقيًا لم يكن الوجود ثانيًا وح يلزم التسلسل في البقاءات المترتبة وجب حقيقة بان بقاء البقاء
عين البقاء كذا في المواقف وشرحه قال في تحقيق هذه المسئلة فسلم ان المعقول من بقاء البارى
امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنته وجودها لاكثر من زمان واحد وهو وصف عدمي الا امتناع
ومقارنة الزمان من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج بحث آخر في القديم زدته من شرح المواقف
اتفق الجمهور على انه تعالى قديم بمعنى انه لا يتقدمه وجود زائد على ذاته فقديم تعالى انه لا اول له وجوده
سلبي ليس بموجود في الخارج بحث الرابع في صفات اختلف فيها الشيخ الاشعري ومعنى
الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه
في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله ولتصنع على عيني وقال انها صفات له تعالى لا نعلم
كيفيتها وليست مؤولة بالصفات المعروفة والباقون اولوا الظواهر الواردة بما ذكرناه وقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء فان في الكشاف الاستواء الاعتلاء او الاستقامة وباليد القدرة وبالوجه
الوجود وبالعين البصر فالصحيح الاولى اتباع السلف في الايمان بصنوف الاشياء ورد علمه
الى الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم عنه تعالى اقول الظاهر ان حاصل المراد اليه تعالى التوقف
عن الحكم بانها صفات زائدة على الذات غير الصفات المعروفة او عينها ولذا ذكروه ولكن ما هو
صريح من شرح المواقف ان مذهب السلف انها صفات زائدة على الذات وراء سائر الصفات
وهو مذهب الشيخ الاشعري بحث آخر زدته من شرح المواقف وقيل الجنب في قوله تعالى يا حسرتى
على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد في امر الله او ما رايجاب من الحرمين و
تاول الاصبع في قوله عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن كما قيل اليد
واما اليمين في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه فتاوله بالقدرة التامة ظاهر واما ما

واما ما ورد في الاحاديث انه تعالى يضحك فحديث تواجد فيمتنع حمله على حقيقته بل
هو مجاز لان الضحك في الضحك ما اول ظهور الثنايا سرورا والتواجد عبارة عن
ظهور كنه ما كان مستورا منه ذكره في شرح المواقف من صفاته تعالى القدم وقد جاء في قوله عليه
السلام لا يزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي
بعضها الى بعض الحديث وفي رواية حتى يضع الله تعالى فيها رجله ولم يذكر في شرح المواقف انهما في
وقال صلى الله عليه وسلم وضع القدم والرجل ارادوا به ما يرفع شدتها ويسكن سورتها وقطع
كما في المعجم للمطرزي وضع قدمه ووضع ما يرفع شدتها ويسكن سورتها اقول والظاهر ان المراد من وضع
القدم والرجل انه تضع عليها ما يضيقها ويرد بعضها الى بعض وقال في شرح المواقف و
قد ورد في حديث ليلة المعراج وضع الله تعالى كفه بين كتفي فوجدت برد انامله في كبدي والاكثر
التأويلات الخارجية كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو مجاز بحيث لا كالكفوف وقيل
مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطاف تعالى
في تدبيره له عليه السلام وبيان انه عليه السلام وجد روح الطافه اشتهر في قوله فقيل هو صفة
ليست كالكفوف بمعنى انه صفة له تعالى بلا كيف ولم يعين في شرح المواقف القائلين بالتأويل
في جميع الصفات بحث الخامس في التكوين قالت الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي التكوين
صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة اخذا بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدما على كون الحادث اي وجوده والمراد
بان يقول له كن تعلق التكوين ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين
بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك ومرجع الكل
التكوين وانما يتعدد ويتنوع بحسب التعلقات اقول فالظاهر ان الشيخ ابو منصور يؤول قوله
كن بتعلق التكوين فالمعنى انما امره اذا اراد شيئا ان يتعلق به تكوينه فيوجد والمقصود من التمثيل
دلالة على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية ونظيره مجوز الصانع تعالى بل كل شيء ومعه

وبعدمه بعد كونه ثابتا شيئا وموجودا آخر فقالوا التكوين بمعنى القدرة والارادة دونها واثبته وقالوا الاشعري
انا نجعلهم على ان المخالفين والتدريج والاماتة والاحياء وغيرها مبدأها صفة في الازل ولا بد ان يكون ذلك
المبدأ صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان تعلقت القدرة نسبتها اليه وجود المكون وعدمه على السواء
مساوية لكونها نسبة الكون من الجانبين فكيف يترجح كونها مبدأ لاحد الجانبين قلت نعم لكن مع انضمام الارادة
يتخصص احد الجانبين قال الاصفهاني والحق ان القدرة والارادة مع قطع النظر عن التعلقات يوجود الاثر
ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى تسمى بالتكوين وقالوا ان ينفوا التكوين ان التكوين عين القدرة
لان القدرة اثرها تحصيل الشيء الى الامكان والصحة لا يستلزم القدرة الوجود فلا يجوز اثر القدرة على اثر
للتكوين فثبت المغايرة بينهما واجيب بان اثر القدرة الكون لا الامكان لان الامكان مقتضى ذات الممكن
وما كان ذاتيا للشيء لا يجوز ان يحصل بالغير ولان الامكان علة لتعلق الشيء مقدورا فيكون مقدورا لانه لكن
وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فثبت ان الامكان معتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يجوز اثر القدرة
فانما يوثر القدرة في الفعل غاية ما في الباب ان تاثير القدرة مشروط بتعلق الارادة في كل ما صار
كلا من الفعل والترك يصلح اثر القدرة ويحتاج صدور احد الجانبين بالخصوص عن تعلق الارادة بذلك
فلا حاجة الى مبدا غير القدرة البحث الخامس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف
لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين واتصال الشعاع
خارج من العين الى المرئي وحصول المواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة
لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والله تعالى منزه عن الجهة والمكان واستدل اصحابنا على جواز
الرؤية بسؤال موسى الرؤية فلو كانت الرؤية محالا لكان سؤاله جهلا او عبثا وبان الله تعالى علق
الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فكذا المعلق به واستدل منكروا الرؤية بقوله تعالى لا تدركه الابصار
وبقوله تعالى لن تراني يا موسى واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان المراد عموم السلب بل سلب
الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما يسمى عند المنطقيين رفع الايجاب الكلي ولو سلم عموم السلب
فلم لا يجوز ان يراد نفي الرؤية على سبيل الاحاطة لا نفي الرؤية مطلقا واجيب عن الثاني بان لن

لتأكيد النفي لا للتأبيد واستدل اصحابنا على وقوع الرؤية بالنصوص الواردة منها قوله عليه السلام
سترون ربكم قال شارح الموقف وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من حصول
الشرع بان لم تكن رؤية حقيقة الباب الثالث في افعاله تعالى وذكر فيه ست مسائل المسئلة
الاولى في افعال العباد قال ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا
تاثير لقدرة العبد اصلا لانه وجد في الفعل ولا في صفاته بل كونه طاعة او معصية بل الله تعالى اجرى عادته بان
العبد اذا صمم عزمه على الفعل يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل ايضا مع القدرة لكن لا يستقل
القدرة على الفعل بل انما صرف الارادة متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته الى الفعل يخلق الله
الصرف سببا لصرفه قدرته لذلك الفعل ومع كونه سببا له كونه سببا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة
بذلك الفعل كما افهمه من كلمات الغزالي وظهر منه ان صرف القدرة لم يقع في العبد ابتداء بل بحسب
صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب
العبد هو تصميم عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة بايجاد الفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات
الاصحاب وقال شارح الموقف والمراد بكسب العبد الفعل مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك
تاثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له اقول هذا خلاف ظاهر كلامهم من الاصحاب تأثير و
في هذه الاقوال اكثر نظر تعليما قال الغزالي ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من
العبد اصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا بطريق التاثير ولا بطريق
الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقسر وظلمهم لا داعي الى ذكره والا بطريق الكسب
لا بطريق المقارنة ان لم يكن للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تاثير ايضا لان معنى الكسب على ما ذكر شارح الموقف
مقارنة فعل العبد لقدرته من غير ان يكون هناك تاثير في العبد او المؤثر قدرة الله تعالى مقارنة
قدرة العبد بلا تاثير بل يجري عادته تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد ارادته
الفعل وهو مذهب الاشعري او المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة
او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين منا وابي الحسين البصري من المعتزلة

فانهم قالوا ان الله تعالى يوجد في العبد قدرة اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم ان
تلك القدرة توجب الفعل كما اختاره الشيخ ابو الحسين وتحقيق شرائطها ايجابها بارادة العبد الفعل او
او المؤثر في الفعل مجموع القدرتين على ان يؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وهو جوز اجتماع المؤثرين
على اثر واحد او على ان يؤثر قدرة العبد في صفته بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية
وهو مذهب القاضي رحمه الله **فصل** واعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نباشره
من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من حركات الجمادات فانهم علموا بالبداهة ان للاختيار
مدخلا في الاول دون الثاني ومنعهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق لكل شيء الا ما يمنع من
اضافة الفعل الى اختيار العبد على وجه التاثير جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة
بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الفعل
يخلقه وعلى هذا يجوز العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في التكليف قال المحقق
وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا
اقول وذلك لانه لم يبق ما ينسب الى العبد الا اختياره وهو تصميم عزمه على الفعل لان الفعل
مخلوق لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد ايضا مخلوقة فاذا كان اختيار العبد ايضا مخلوقا له
تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المحقق والصعوبة في هذا المقام انما نشأت في خلق الاعمال الحكم
السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي ان لم
يجعل للعبد مدخل اصلا في فعله والى الشرك ان جعل العباد خالقا لافعالهم قال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه وقال
اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله
تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل ما في تاثير الفعل لا بان يجعل القدرة
والارادة لذاتيهما مدخلا في الفعل بل مدخلهما في الفعل وتاثيرهما فيه انما هو بخلق الله اياهما على
هذا الوجه في العبد يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة
والاسباب لا تجوز الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان

في ان افعال العباد بخلق الله

وبعد ان يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه صح صح

خلقها

خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فيه فالافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى بقدرة
للعبد بقدرة خلقها الله تعالى وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل اقول لعل حاصل ان
المؤثر اولا في فعل العبد قدرة العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتاثيرهما
مخلوقا له تعالى اذ لولا كان الفعل الحاصل بهما مخلوقا له بالواسطة فلان المؤثر في الفعل قدرة
العبد واختياره لا جبر ولان قدرته واختياره وتاثيرهما مخلوق له تعالى لا تفويض ثم قال الاولى
والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف ويترك المناظرة ويفوض علمه الى
الله تعالى **تتمة** ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا ان بعض افعالهم كحركة
اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالفعل الثاني قصد من الفاعل او لا بل لو
قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصده فيه فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم
فيه ابتداء لان تاثير القدرة في شيء ابتداء يتوقف على القصد والفعل المترتب لا يتوقف على القصد
كما عرفت فاضطروا الى القول بالتوليد وسموا التوليد ان يوجب فعل فاعله فعلا آخر كحركة اليد
وحركة المفتاح فان الحركة الاولى اوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية او لم يقصده وكالجلد
من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاجة الانكسار فيها ومن الفكر الحادث في العقول
ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط فعل
آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد والجواب ان القول بالتوليد يتوقف على اسناد
افعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع الاشياء مخلوق الله تعالى سواء كانت افعال العباد او
ما زعموه متولدا من افعال العباد او غيرها الا ان افعال العباد شرط عادي لخلق الله تعالى الافعال
التي زعموها متولدات كما ان صرف العباد ارادتهم شرط عادي لخلق الله افعالهم وقد يخلق
تلك الافعال مقارنة بها وانما قلنا مقارنة بها لما سبق من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا
ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعل الله تعالى وقالوا جميع افعاله بالمباشرة
وجوزه بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاعضاء والاوراق متولدة من

حركة المرتعش والجواب ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الاول سببا للمترتب
لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة كما مر مرارا ماخوذ
من شرح المواقف **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات
اولا فذهب الشيخ الاشعري الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة
والعصيان وغير مريد لما لا يكون لان الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل
ما علم عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد
فهو مريد للخير والايمان والطاعة وقعت اولا ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولا قال
في شرح المواقف في بيان مذهب المعتزلة تفصيلا ان فعل العبد ان كان واجبا يريده ويكره
تركه وان كان حراما فبالعكس اي يكره وقوعه ويريد تركه واما المباح وافعال غير المكلف
فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا ان الله تعالى خالق الاشياء كلها باختياره وخالق الشيء
باختياره يجب ان يكون مريدا له هذا دليل انه تعالى مريد للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون
فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه لامتناع ان ينقلب علمه تعالى جهلا
والله تعالى عالم بامتناعه والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة احتجت المعتزلة على انه تعالى
لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان كان آمرا
بخلاف ما يريد وهو يعد عند العقلاء سفها اجيب بان الامر بما لا يريد انما يعد سفها لو كان فائدة
الامر منحصرة في ايقاع المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان يكون فائدة الامر اظهار عصيان
المأمور وقد تحقق انه تعالى لما علم من الكافر اراد الكفر منه لكن امره بالايمان لاظهار عصيانه نظيره لو
ادعى السيد عصيان عبده وانكره الحاضرون فان السيد يامر عبده بشيء ولا يريد فعله لاظهار
عصيانه الثاني ان الكفر لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضاء به منا والتالي باطل
لان الرضاء بالكفر كفر وجوابه بالمنع انه لو كان مرادا لكان قضاء بل لو كان مرادا
لكان مقضيا لان قضائه تعالى هو ارادته الازلية والرضاء انما يجب بالقضاء لا بالمقضي

تتمة في القضاء والقدر قال شارح المواقف اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال **اقول** اي في الاوقات الآتية
وهو ظرف لقوله هي عليه يعني ان القضاء هو تعلق الارادة على ما صرح به المص في تعريفه
وقدره ايجاده الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين اي تقديره في ذواتها واحوالها واما
عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ينبغي ان توجد الموجودات على تلك
الكيفيات ويعنون بعض الكيفيات احسن النظام واكمل الانتظام وهو اي علمه تعالى بتلك الكيفيات
هو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات على احسن الوجوه والقدر عندهم
عبارة عن خروج الموجودات الى الخارج باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء اشتهر في الكلام
من كلماتهم ان القضاء انما يتعلق اولا بالخير ولذا قالوا الموجود اما خير محض كالعقول
والافلاك واما خير كثير يتبعه شر قليل والمقتضي بالذات هو الخير الكثير واما الشر القليل
فمقتضي بالتبع قال في شرح المواقف في بيان مذهب الفلاسفة وانما الشر فعل ما غلب خيره
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة
العالم لئلا يتهدم به دور معدودة او لئلا يتألم به سائح في البر والبحر **المسئلة الثالثة** في
الحسن والقبح قال المص لا قبح اي عند الاشاعرة في شيء من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله
تعالى سواء كان افعال العباد او لا لانه مالك الامور كلها يفعل ما يشاء [illegible]
او ليس الفعل قبيحا والحسن في نفسه للذات ولا الصفة ولو كان فعله تعالى قبيحا لكان كله
حسنا قال في شرح المواقف فعل الله سبحانه حسن بالاتفاق اشهر وقالت المعتزلة القبيح قبيح في
نفسه ومقبح بحد ذاته او لصفة قائمة به فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا فلا يفعله الله تعالى
ولكن الحسن واما افعال العباد من حيث كونها مكسوبة للعباد فقد يتصف بحسن القبح
وتفصيله على ما في شرح المواقف ان العلماء ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان
الاول كون الفعل صفة كمال كالعلم وكونه صفة نقصان كالجهل ولا نزاع بين الفريقين في ان

قوله ان يوجد
في صيغة المجهول
منه

القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح
لا المفعول اي المقضي كما سبق

قوله بل الله يبين ان الامر والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعند المعتزلة من مقتضياته
بمعنى انه حسن فامر او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته وقد افهمهم الكشف الامرية بخلاف

الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل ولا تعلق له بالشرع فان العقل يحكم بان العلم حسن
والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما والمعنى الثاني كون الفعل ملائما للغرض
ومنافرا له فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد
يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع في ان الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا عقلي اي يدركان
بالعقل لكن هذا المعنى يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا او كونه
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا
المعنى عند الاشعري شرعي وذلك لانهما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لاجلها يكون
الفعل حسنا وقبيحا بهذا المعنى حتى يدرك العقل ما به الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح
بل كل ما امر الشارع به فهو حسن بهذا المعنى وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح بهذا المعنى حتى لو عكس
الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة انهما عقليان اي ان مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة
المقتضية لهما ذات الفعل عند بعضهم او صفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض اخر
منهم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق
الضار وحسن الكذب النافع ومنها ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة
فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره او نهيه والماتريدية
موافقة للمعتزلة في ان حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له و
يدركان عقلا كما يدركان شرعا وتمام البحث في التوضيح **المسئلة الرابعة** في انه تعالى لا يجب

الافعال عليه ...

هذه في افعال العباد

٦٤

عليه شيء ... فقد اجمعت الامة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
اما الاشاعرة فمن قالوا ... حيث انه لا قبح منه تعالى ولا وجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح و...

تتمة في النقد

اذ ليس فيهما ما ينافي الحسن والقبح فيهما بخلاف ما اذا قلنا بان الصدق
الضار حسن وكذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يختلج في الاوهام ان ضرر الصدق
يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو
الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما في المثالين
باقيان على حسنه وقبحه فالقبيح في الاول ضرر الغير لا نفس الصدق وكذا في الثاني نفع الغير لا نفس
الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على مذهبه يعكس
فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل
مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما في لطم اليتيم كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل
على الضرر قبيحا وحيث وجد في كل منهما ما يعارضه في الظاهر احتيج في الحكم بهما الى نظر ولكل يدل على ان الحسن
والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات ...

قوله والحق العكس عند الماتريدية وجه ذلك انهم قالوا ان الحسن والقبح العقليين لا لان ذلك الحسن والقبح عندهم يجعل الحاكم بهما
على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد
عندهم فافهم والمستفاد من ظاهر التلويح
كلنبوي

قوله ومنها ما لا يدركه الخ قيل هذا بناء في قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان
قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا ... لانه مدعى الاشاعرة ان كل ما هو
حسن او قبيح بالمعنى المتنازع فيه ثابت بالشرع وكل ما هو ثابت بالعقل ... على المعتزلة ليس بعضه
ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع في طريق الثبوت فقط كلنبوي رحمه

فالحق بين المذهبين ان الامر والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته وعند اتباعهم الكرامية بخلاف

الحسن والقبح بهذا المعنى ... كان بالعقل ولا تعلق له بالشرع فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما والحق ان العقل ... الفعل مثلا بما للوصف ومنافره فما وافق الوصف كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا ... معنى

عليه شيء فان قيل قد نسخ الموقف علماء الامة قد جمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا كذلك من جهة انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة ان كل ما هو قبيح منه يتركه وكل ما يجب عليه يفعله ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه تعالى ووجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشيء من المذمة وحسن عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة اوجبوا عليه تعالى امورا الخمسة الاول اللطف وهو عندهم ان تفعل انه تعالى ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده من المعصية ولا يبلغ له حد الالجاء كبعثة الانبياء فيقولون بعثة الانبياء واجبة عليه تعالى لانها لطف اي مقرب للعبد الى الطاعة وكل لطف فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا القول منقوض بامور لا تخفى منها انه يلزم ان يجب عليه تعالى ان يبعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلد معصوما يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين متقين وذلك لانه لا شك ان هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى الثاني الثواب على الطاعة وهو اي الثواب كما قال الاصفهاني نفع يستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته ولا خلاف ان ما استحقه العبد فالاتيان به واجب والجواب ان العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا يكافي النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل فالثواب على الطاعة فضل لله تعالى الثالث العقاب على الكبائر قبل التوبة فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة بالمعصية والجواب انا لا نسلم التسوية فان الله وان عفا عن العاصي لكنه لا يفنيه اثابة المطيع ولا نسلم الاذن فان رجحان ظن العفو يكفي في المنع عن المعصية الرابع ان يفعل الاصلح للعبد قالوا وله ذهب معتزلة

بغداد الى وجوب ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة البصرة
الى وجوب الاصلح في الدين فقط انتهى قال في المواقف وشرحه فيقال لهم الاصلح للكافر
الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق وحكاية شريفة قال الاشعري
لاستاذه ابو علي المعتزلي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم
في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال الجبائي يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار
والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح
فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت
لفسقت وافسدت فدخلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي الصغير فبهت الجبائي فترك الاشعري
مذهبه ورجع الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه
الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة وتشييد بيان الحق بعون الله
وحسن توفيقه انتهى الخامس العوض على الآلام وهو لغة العوض ثم عرف عندهم بانه نفع
مستحق خال عن التعظيم والاجلال كأنهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد يستحق (?)
كالم جهنم لم يجب على الله عوضه وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله تعالى وجب العوض عليه وان
من مكلف آخر فان كان للمؤلم حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا للايلام وان
لم يكن له حسنات وجب على الله ان لا يمكن المؤلم من ايلامه او تفويض المجني عليه من عنده تعالى
بما يوازي الايلام المسئلة الثامنة في ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض و
العلل الغائية قال في شرح المواقف واليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى
بشيء من الاغراض والعلل الغائية وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاغراض
وقال اكثر الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا وحجة
الاشاعرة ان الغرض كان يفعل لغرض لكان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره

ناقض لا يقال نوضحه تعالى من افعاله تخصيص مصالح العباد لا تخصيص مصلحة نفسه تعالى لانا نقول
ان كان تخصيص مصالح العباد اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال وان لم يكن اولى
بل مساويا او مرجوحا لا يصلح ان يجعل غرضا بالضرورة احتجت المعتزلة بان الفعل الخالي عن
الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواقف في تحقيق
الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك الحكم والمصالح ليست اسبابا باعثة
على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته بل هي غايات ومنافع لافعاله وما ورد من الظواهر
الدالة على تعليل افعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة
الغائية ولما تريد به موافقة المعتزلة في بعض المسئلة وتفصيله في التوضيح المسئلة
السادسة فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده وقال في المواقف وشرحه قبح المعتزلة انهم
اوجبوا الغرض في افعاله تعالى فالغرض من ايجاب التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها
له تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة فقالت المعتزلة الغرض من التكليف
تعريض العبد لاستحقاق الثواب وهو منفعة دائمة مقرونة بالتعظيم والاكرام
اذ بالجري على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب والتعظيم ولما توقف الجري
على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تعريضا للعبد الى
ذلك الاستحقاق ولما ورد عليهم ان الله تعالى قادر على ان يعطي العبد منفعة
مقرونة بالتعظيم بدون استحقاق لها فلا حاجة الى التكليف اجابوا عنه بان
تعظيم العبد بدون استحقاقه قبيح وان لم يقبح مجرد اعطائه منفعة بدون تعظيم
فالغرض من التكليف استحقاق التعظيم واجيب عنه بان هذا مبني على القول
بالقبح في افعاله تعالى وذلك باطل عندنا بل اي شيء نسب اليه تعالى فهو حسن
انتهى ما في المواقف وشرحه وقال المحشي فانه ابان للخلاف السعد والنسفي فان

قوله موافقة للمعتزلة اه اي موافقة لمذهب في بعض
التعبيرات لا في نفس الامر لان بعض الماتريدية قد يعبرون بان افعاله
تعالى معللة بالاغراض لكن مرادهم منها الاغراض العادية بمعنى الحكم والمصالح التي
ليست اسبابا باعثة اه لا الاغراض الذاتية المصطلحة التي كانت اسبابا باعثة على
اقدامه تعالى وعللا مقتضية لفاعليته كما زعمته المعتزلة المشبهة

والحاصل ان ههنا ثلثة مذاهب مذهب المعتزلة وهو ان افعاله تعالى معللة بالاغراض
والعلل الغائية الذاتية الباعثة على الاقدام وهو افراط ومذهب الاشعرية وهو
ان افعاله تعالى غير منوطة على الحكم والمصالح وهو تفريط ومذهب الماتريدية
وهو ان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وهو اوسط اما كون الاول افراطا
فلان الاستكمال بالغير في حقه تعالى كما بين في الاجلة وكذا الثاني واما كون
الثاني تفريطا لانه على هذا التعبير يلزم ان يصرف جميع الآيات والاحاديث التي وقعت في الوف
عن ظواهرها بلا مقتضى ويلزم نفي القياس الاصولي من الادلة الشرعية لان مبناه
على العلة مع انه منها بالاتفاق واما كون الثالث اوسط فظ مستغن عنه

من خلقه الله تعالى سعيدا اجرى بمقتضى التكليف فيعلم انه شقي وحكمه تعالى لا يطلب منه و
يعترض هو كما على عباده ولا يعترض عليه وسئل ولا يسئل عما يفعل كما قال تعالى لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون بقول الشيخ العقيم خلاصة كلام المص ان السعيد من خلقه الله تعالى على اخلاق
لو خلقه الله تعالى بطبعه والشقي من خلقه على اخلاق لو كلفه بغضبه وهما يستحقان بمجرد
اسم الاخلاق الثواب والعقاب لكن الله تعالى لطفهما فالسعيد بطبعه فيعلم الخلايق انه
سعيد والشقي بغضبه فيعلم الخلايق انه شقي وفائدة ذلك ان لا يظن الخلايق
ان اثابة معذا وعقاب ذلك بدون استحقاق منهما واما ان الله تعالى لم خلق
هذا السعيد او هذا الشقي فلا يسئل عنه علمه انه تعالى انت مباحث الالهيات من
الطوالع ورائت في الحاشية الكواشف وشرحه مباحث شرعية خلى عنها الطوالع الواردات
انه المنهاج لكتابي هذا لكثرة الفائدة ونفعها للطلبة المبحث الاول في امور وقع فيها
الاختلاف بيننا وبين المعتزلة الاول الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع في
القران نحو قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم [illegible] وقوله ختم الله على قلوبهم و
قوله تعالى انا جعلنا على قلوبهم اكنة معنى طبع عليه كمنع ختم كذا في القاموس والختم على
الشيء ضرب الخاتم عليه والاكنة الاغطية جمع كنان وهو ما يستر الشيء فذهب
اهل الحق ان هذه الامور عبارة عن خلق الضلالة في القلوب والمعتزلة اولوها
بوجوه الاول ان المراد [illegible] سميت محتوما عليها ومطبوعا ومجعولا عليها
الاكنة كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم با
بالاناث وهذا التأويل [illegible] الثاني للمعتزلة ان المراد وسم الله على قلوب
الكفار بعلامات يعرفها الملائكة فتميز بها الكافر عن المؤمن وهذا التأويل
للجبائي وابنه ومن تابعهما الثالث ان المراد منع الله تعالى الالطاف المقربة
الى الطاعة المبعدة عن المعصية لعلمه تعالى ان اللطف لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم وهذا

التأويل

التأويل لبعض اصحاب [illegible] من المعتزلة وانما اضطروا الى التأويل في امثال هذه
المقامات لانهم يقولون ان العقل حكم بقبح بعض الافعال منه تعالى وكلام هو قبيح منه تعالى يجب
العقل تنزيهه كما سبق في المسئلة الرابعة وهم يزعمون ان هذه الامور بمعنى خلق الضلال قبيح عقلا
والجواب انه لا قبح [illegible] الاشياء [illegible]

ان الصوت يرجع الى هذا الان

من خلقه الله تعالى سعيدا يجريه بمقتضى التكليف ومن علم انه شقي وحكمه تعالى لا يطلب منه و
يعرض عنه كما على عباده ولا يعترض عليه ويسئلوا ولا يسئل عما يفعل كما قال تعالى لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون يقول الفقير خلاصة كلام المحشي ان السعيد من خلقه الله تعالى على اخلاق
لو خلقه الله [illegible] ما [illegible] استحقاق ان يجر و

م

التأويل لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطروا الى التأويل في امثال هذه
الآيات لانهم يقولون ان العقل حكم بقبح بعض الافعال منه تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى يجب
العقاب تركه كما سبق في المسئلة الرابعة ويزعمون ان بعض الامور يعني خلق الضلال قبيح فلا
والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى الثاني التوفيق والهداية قال الشيخ الاشعري واكثر
الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة وحمل الاشعري واكثر الائمة من اصحابه
الهداية على معناه الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابله الاضلال وهو بمعنى
خلق الضلالة وفي شرح العقائد نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق
التسبب كما يسند الاضلال الى الشيطان مجازا فيفسر بما اراده الله [illegible] مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء [illegible] والمعتزلة اولوا التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة و
بيان طريق [illegible] واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا شبهة في امتناع [illegible]
الاهتداء فيهم ولعل الجواب ان الهداية في هذه مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وههنا [illegible]
الاشاعرة على بطلان تأويل المعتزلة بان الامة اجتمعت على ان الشخص يختلف في التوفيق
والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة كما قاله المعتزلة لكنه لا يستوي فيه الكل فيهما ان فسر التوفيق
والهداية لان معنى الموفق والمهدي على هذا الذي قيل المدعو الى الايمان والطاعة ثم اعلم ان
المعتزلة يؤولون الاضلال المسند اليه تعالى بوجدان العبد ضالا او بتسميته ضالا [illegible]
المذكورة [illegible] والختم والطبع الثالث الاجل في الحيوان هو الزمان الذي علم الله انه يموت
فيه وههنا ثلث مسائل مسئلة الاولى قال اهل الحق الاجل واحد خلافا للفلاسفة و
الكعبي من المعتزلة اما الفلاسفة فقالوا للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزية [illegible] الطبيعيين واجلا اخترامية بحسب الآفات والامراض اجلا
مقطوعا عن الاجل الطبيعي اما الكعبي فقال ان المقتول اجلان القتل والموت وانه لو لم يقتل
لعاش الى اجله الذي هو الموت مسئلة الثانية قال اهل الحق المقتول مات باجله الذي

ان الموت يرجع الى هذا الان

مقدرة الله له وعلم انه يموت فيه قال الجبائي لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت
وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما عدا
الكعبي ان المقتول مات قبل الاجل الذي قدره الله له وان القاتل قطع اجله وانه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله تعالى قال الجبائي فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل
واستدل اصحاب الحق بقوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون واستدلت
المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية لو كان
ميتا باجله الذي قدره الله تعالى فالقاتل لم يجلب اليه بفعله امرا لا بالمباشرة ولا بالتوليد
لانه يلزم على هذا التقدير ان يموت وان لم يقتل واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذما ولا
عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب واجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله ان القاتل
انما استحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بسبب الفعل الذي يخلق
الله تعالى عقيبه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا **المسألة الثالثة** ان الموت امر
وجودي قائم بالميت مخلوق لله تعالى كما هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة
والاكثر على انه عدمي فليس بمخلوق اذ الخلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق الموت قدره
ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول بجواز
العباد خالقا لافعالهم وهم المعتزلة اذ ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس
بكسب القاتل ايضا عند من يقول بكسب العباد افعالهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما
هو الضرب وليس الموت ايضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد جرت
عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موته من فعل القاتل وعلى هذا
فالموت من فعل القاتل تولدا لا من فعله تعالى عندهم لا مباشرة ولا تولدا **الرابع**
الرزق في اللغة الحظ اي النصيب واما في العرف فقد اختلف فيه كلمات العلماء
ففسره بعضهم بما يسوقه الله الى الحيوان فينتفع به وهو المشهور في العرف

كما قاله

كما قاله الجبائي وحاصله ما قدره الله غذاء الحيوان وذلك قد يجوز حلالا وقد يجوز حراما قال في شرح
المقاصد وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه
لان ما قدره الله تعالى غذاء شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير
ظاهر قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فيجب تاويله بما قربناه رزقا لهم وفسره بعضهم
الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان او حراما فانتفع به بالتغذي او غيره فيعم الرزق في
هذا التفسير المشارب والملابس والاولاد والعبيد وغيرها قال الجبائي فعلى هذا يجوز العواري رزقا
وغيره مما لا يخفى **اقول** لعل المراد من العواري ما وقع الانتفاع به **ثم اعلم** ان جميع ما سبق
من تفاسير الرزق انما هو عند الاشاعرة وشامل للحرام فالحرام رزق عندهم واما عند
المعتزلة فالحرام ليس برزق لانهم فسروا الرزق تارة بالحلال المأكول فاورد عليهم قوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها فالبهائم لم ترزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة و
فسروه تارة اخرى بما لا يمنع اي لا ينهى من الانتفاع به فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد ان
من اكل الحرام طول عمره يلزم ان لا يرزقه الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة
وهذا السؤال يرد على التفسير الاول ايضا **الخامس** في الاسعار وهي الرخص والغلاء المسعر
هو الله تعالى على اصلنا وهو ان جميع الاشياء بخلقه تعالى ابتداء ولو كان افعال العباد كما ورد
في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول
الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عند المعتزلة فمختلف فيه فقال بعضهم السعر فعل ما يباشر من العبد
اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد
من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات **البحث السادس** في التكليف بما لا يطاق
حاصل ما في شرح المواقف واشار اليه الجبائي هو ان ما لا يطاق على ثلث مراتب **الاولى** ما يمكن
في نفسه لكنه يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدمه وتوعده كايمان ابي لهب وهي المرتبة الا

[illegible]

الادنى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور للمكلف بالنظر الى ذاته وممتنع له بالنظر الى العلم القديم
بعدم وقوعه ومع كونه مقدورا له لا يجوز تعلق القدرة الحادثة اي قدرة المكلف به لانه متعلق
القدرة بالفعل الا ان القدرة الحادثة لا تتعلق بمثل هذا الفعل لان القدرة الحادثة عندنا مع الفعل
لا قبله فلا يتصور تعلقها بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا المحال جائز وواقع اتفاقا ولا خلاف
للمعتزلة فيه الثانية ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل
العظيم الى السماء وهي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا
جائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما ما يتوهم
من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فهو للتعجيز لا
للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبيحا منه تعالى عقلا عندهم كما ان امر
من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلاد عد سفيها و
قبح ذلك في بداية العقول والجواب انه تعالى لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه او يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح ان مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة الا
ان عدم جوازه عند الماتريدية بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على
ان الاصلح واجب على الله تعالى الثالثة ما لا يمكن في نفسه اي يمتنع لنفس مفهومه كجمع
الضدين وقلب الحقائق وهي المرتبة الاقصى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع
بالاتفاق واختلف في جوازه والتفصيل في شرح المواقف المبحث الثالث في اسمائه تعالى
وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول فيما اشتهر من الخلاف في ان الاسم هل هو نفس
المسمى ام لا قال في شرح المواقف قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى
او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص ام
غيره فانه مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اي مدلوله مثل زيد وعمرو وضارب و
عالم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه

قال الشيخ

قال الشيخ الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين ذات الشيء من حيث هي بدون اعتبار امر
صادق عليه نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه انتهى وكذا جميع الاعلام كزيد وعمرو و
قد يكون غيره اي غير ذات الشيء نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الذات الى غيره انتهى
فان مدلول الخالق مثلا هو الذات المتصف بالخلق فهو المجموع ليس عين الذات بل مركب من الذات وغيره
والمركب من ذات الشيء ومن غيره غير ذات الشيء وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير فانه يدل على صفة
حقيقية قائمة بذات المسمى ومعلوم ان الصفة الحقيقية القائمة بذات المسمى لا هو ولا غيره فكذا الحال في
الذات المأخوذة مع تلك الصفة انتهى والطلب مع لا هو ولا غيره من شرح العقائد للتفتازاني وقال
الامام الرازي انه ليس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص
كزيد وعمرو والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ اسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ
لفظ اسم فيكون لفظ اسم اسما لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى قال الامام فهذا ما عندي في هذه المسألة
انتهى اقول معنى فاتحد هنا ان مدلول لفظ اسم صادق على لفظ اسم لانه افراده فافهم
الفصل الثاني في انقسام الاسم على الاطلاق اي سواء كان اسمه تعالى او اسم غيره تعالى فاعلم
ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يطلق الاسم على الشيء من حيث هو هو
من غير نظر الى جزء الذات او من وصفها الخارج عن الذات او من الفعل الصادر عنها كما في شرح
المواقف والاول يجوز فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني [illegible] على الاشياء و
ان كان [illegible] لانه [illegible] ماخوذا من الوصف الحقيقي اي الموجود كالعالم والقادر او الوصف الاضافي
كالعالي او من السلبي كالقدوس والثالث كالخالق [illegible] الاسم على الاطلاق [illegible] اي
الاسم يمكن في حق الله تعالى واما الاسم الماخوذ من الذات فامكانه فرع امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب
الى جواز تعقلها فقال بجوازه يجوز لله تعالى اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل
فانه لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله اقول هذه القول بالاشتقاق ا

لفظة الله وانكار عليه واعترض عليه شارح المواقف بان الخلاف في تعقل كنهه وانه ووضع
الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز ان يعقل ذات مخصوصة بوجه من
وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويجوز ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم
ذلك الاسم فان لفظة الله اسم له تعالى موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وقد صحح هذا الوضع انه
يعقل انه تعالى ببعض وجوهه وصفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته
المتعقل بهذا الوجه وما يمكن ان يجعل هذا الوجه في مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد يجوز
ان يجوز الواضع هو الله تعالى واما الاسم المأخوذ من الصفة فيحال عليه تعالى اولا يتصور لذاته تعالى جزء
حتى يطلق اسم ماخوذ منه عليه تعالى واما الاسم المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز في حقه تعالى وكذا
الاسم المأخوذ من الفعل جائز في حقه تعالى ايضا كالخالق والرازق **الفصل الثالث** في ان تسميه
الله تعالى بالاسماء توقيفية يتوقف اطلاقها على اذن الشرع مما اذن الشرع ووقع
الاطلاق بذلك الاسم في الكتاب والسنة وذلك للاحتراز عما يوهم باطلاقه ولم يكتف في عدم ايهام
الباطل بادراك العقل بل يتوقف على اذن الشرع للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلاقه ولم يكتف
الشرع في اسمائه الاعلام الموضوعة لذاته في اللغات كلفظة الله في العربية ولفظ خداي
في الفارسية فانه لا نزاع في جواز اطلاقها من غير توقف على الاذن وانما النزاع في الاسماء
الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه
تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل عليها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي
ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم
يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة
يراد بها علم يسبقه غفلة وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو
المختار والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى
تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس في الصحيحين تعيين تلك

[illegible]

الاسما لكن البيهقي والترمذي عينا حاضر روايتهما كما ستذكر وانما قيد في المشهور اذ ورد التوقيف
بغيرها في القرآن كالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم
واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك وورد في الحديث
كالحنان والمنان وكالتام والصريح والوتر والمبشر والكافي وغيرها فقال في شرح المقاصد والمشهور
ان معنى احصاها عدها وتلفظ بها وقد ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر كلام الرب ليجوز حفظا
وقيل حفظها او التأمل في معانيها وقال في شرح المواقف فتخصيصها طمعا في دخول الجنة فمنقول
الله وهو اسم خاص به لانه تعالى لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو
احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله
حذفت الهمزة الثانية لثقلها وادغم اللام في اللام وهو في الاصل بفتح اللام اي عبد الا تعبد لقوله
معنى تعبد الخلق غيره عبدا بمعنى السرح ماله وقيل من الوله هو الحيرة ومرجعه صفة اضافية
كونه تعالى معبودا للخلائق وحائرا للعقول الا يخل حيرة لما تحير في معرفته تعالى **الرحمن**
الرحيم قال البيضاوي في تفسيره هما اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب
والعليم من علم والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان واسماء الله
تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات والرحمن ابلغ
من الرحيم لان زيادة البنا تدل على زيادة المعنى انتهى ولكن اخذهما باعتبار الغاية فقال
في شرح المواقف في تفسيرهما اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي
جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية اقول لعل معطي جلائلها معنى الرحمن ومعطي
دقائقها معنى الرحيم على ما يفهم من صريح كلام البيضاوي في تفسيره فانظر اليه **الملك** اي المعز
من يشاء ومذل من يشاء ولا يذل على صيغة المجهول اذ لا له فمرجعه صفة فعلية وسلبية
وقيل معناه التام القدرة فمرجعه صفة القدرة **القدوس** اي المنزه عن المعائب وقيل
هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فهو صفة سلبية على الوجهين **السلام** اي ذو

السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فهي صفة سلبية اقول
انما اختير في المبالغة ونجح لعموم السلامة من كل الكدر وهو السلام عليه تعالى كما في رجل
عدل وقيل معناه منه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبداء والمعاد فهي صفة فعلية وقيل
مسلم على خلقه كما قال الله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام فهي صفة كلامية **المؤمن** هو
المصدق لنفسه فيما اخبره كما لو صدق انبياءه في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والمصدق لرسله
فيما اخبروا به عنه تعالى وكلا التصديقين اما بالقول كتصديق لنفسه في اخباره بالوحدانية
بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتصديق رسوله في دعوى الرسالة بقوله محمد
رسول الله فهي صفة كلامية واما بالخلق الدليل كتصديق لنفسه بخلق نظام العالم الدال على الوحدة
وتصديق رسله بخلق المعجزات الدالة على صدق الرسل فهي صفة فعلية وقيل معناه المؤمن
لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر بما علمهم آمنين منه اما بفعله وايجاده الامن والطمأنينة
في قلوبهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية **المهيمن**
اصله مؤيمن على وزن مفيعل من الامن قلبت همزته هاء وقيل معنى المهيمن الامين
الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معنى الحفيظ قال البيضاوي
المهيمن الرقيب الحافظ لكل شيء **العزيز** قيل معناه لا اب له ولا ام له وقيل لا يحيط عن
منزلته وقيل لا مثل له ويرجع الكل الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل من
عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية في التعذيب والاثابة وقيل القادر والغالب
ومنه المثل من عزبز اي من غلب سلب **الجبار** قيل معناه الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور
الخلائق فانه جابر لكل كسر اي منكسر ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه
يقال جبره السلطان على كذا اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحكم على ما يريد ثم رجعه الى المعنى
صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال بضم الباء فانه تعالى متعال عن ان يناله يد الافكار
او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي عن ان تنال

اعلاها فيرجع الى صفة سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه
القوي الذي لا يجوز ولا يليق به ما لم يكن فيرجع الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم و
هذا منقول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقيل صاحب الجبروت والعظمة بقوله اي انتفت
عنه صفات النقص فيرجع صفة سلبية وقيل معنى العظيم انتفى عنه جميع صفات النقص
وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا **المتكبر** قيل معناه
ما يثبت من معنى العظيم وما قاله بعض شارحي الحديث من ان المتكبر هو المتعال من صفات المخلوقين
يرجع الى المعنى الاول للعظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان
كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى
وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا **الخالق البارئ** قد شرح هو وقيل ان معناهما
اي المخترع والمخرج للاشياء **المصور** قال البيضاوي في تفسيره الموجد لصور الاشياء وكيفياتها
كما اراده **الغفار** اي الساتر لذنوب العصاة بعد استحقاقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه
من الغفر بمعنى الستر اقول وما كان من صيغ المبالغة قال بعض شارحي الحديث في بيان
معناه اي الذي يغفر ذنوب عباده مرة بعد مرة اخرى **القهار** الغالب الذي لا يغلب على صيغة الجهول
فهو صفة فعلية وسلبية اقول يعني القهر الغلبة واما النفاه المغلوبية فهو مفهوم صيغة المبالغة
المبالغة وقال بعض شارحي الحديث القهار الغالب على جميع الخلائق اقول هذا يرجع الى المعنى
الاول لانه تعالى اذا كان غالبا على جميع الخلائق لا يجوز مغلوبا لوجود منهم **الوهاب** كثير
العطايا بلا عوض فيكون صفة فعلية **الرزاق** يرزق من يشاء من العبيد ما ينتفع به من مأكول
ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل وعمم بعض شارحي الحديث الرزق معنا
للمباح والمحظور بناء على ان الحرام رزق عند اهل السنة خلافا للمعتزلة **الفتاح** يفسر
السر وقيل خالق الفتح اي النصر وهو على التفسيرين راجع الى الصفات الفعلية **العليم** العالم
بجميع الاشياء موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا **القابض** اي الذي يمسك الارزاق عن

عباده ويقبض الارواح عند الممات كذا في شرح الحديث الباسط اي الذي يبسط الرزق
لعباده ويوسعه ويقبض الارواح على الاجساد عند تمام الاجل وكذا في شرح الحديث الخافض
رافع الابنية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطي للمنازل المعز معطي العزة اي القوة
والغلبة المذل الموجب لحط المنزلة فهذه الصفات من القابض الى هنا كلها صفات فعلية
السميع البصير معناهما ظاهر الحكم بفتح الكاف بمعنى الحاكم والحاكم بمعنى الفاصل والفصل اما
بالقول فيكون صفة كلامية واما بالقضاء اي تعلق الارادة وبالقدرة فيرجع الى صفة الارادة
والقدرة وقيل الحكم هو الصحيح عنه في قوله وفعله فيرجع الحكم الى هذه الصفات العدل لا
يقع منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف اللطف بالضم الرفق على ما في القاموس
فمعنى اللطيف بعباده المحسن الى خلقه بايصال المنافع اليهم بلطف اي برفق على ما في القاموس
ايضا وجاء اللطف بمعنى الدقة والخفاء على ما في القاموس فمعنى اللطيف على هذا العالم
بخفايا الامور ودقائقها فاللطيف على المعنى الاول يرجع الى صفة الفعل وعلى الثاني الى صفة العلم
على ما في شرح الموقف على ما في شرح الحديث اللطيف وهو الذي لطف اي دق وامتنع من ان يدرك
بالكيفية اقول هذا مبني على المعنى اللطف ومرجعه الى السلب الخبير معناه العليم فهو صفة
علمية وقيل معنى المخبر فهو صفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة فهو وقت القهر فيرجع الى
السلب العظيم فهو من معناه نفي الجبار الغفور كالغفار بلا فرق وقد سبق الشكور المجازي
على الشكر وبسبب جزاء الشكر شكرا فكان الحسنات الكثيرة ومن ان يجزي الشيء بلفظه او لوقوعه في
صحبته كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقيل معنى الشكور انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير
من النعم وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معنى المثني على من اطاعه فيكون كلامية
العلي الكبير معناهما كالمتكبر في المعنى كذا في شرح الموقف وقد سبق معنى المتكبر اقول لكن المعنى الذي
نقله شارح الموقف من الغزالي للمتكبر لا يصح ان يجري في هذين الاسمين لانه ذكر ان المعنى
رؤيته غيره حقيرا بالنسبة الى ذاته ومعناهما الاكبر حقيرا بالنسبة الى ذاته تأمل الحفيظ معناه

العليم

العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء
فمرجعه صفة سلبية وقيل يحفظ صور الاشياء فهو صفة فعلية من الحفظ الذي هو ضد التضييع
المقيت قال البيضاوي في قوله تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا مقتدرا وقال في شرح
الموقف المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه
الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر فيرجع الى العلم الحسيب الكافي لخلق ما يكفي العباد في
مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا من خير
وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقد سبق قال في شرح الموقف وقيل هو المتصف
بصفة الجلال والجمال قال المحقق الشريف في التعريفات الجلال من الصفات ما يتعلق بالقهر والغضب
والجمال ما يتعلق بالرضا واللطف الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعه الى الفعل
والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة فيرجع الى صفة اضافية وقيل الذي يغفر الذنوب
وفي بعض شرح الحديث الكريم هو الذي اذا قدر عفا واذا وعد وفى واذا اعطى
زاد على منتهى الرجاء لا يبالي كم اعطى ولمن اعطى وان رفعت حاجة الى غيره
لا يرضى واذا جفي عاتب وما استقصى ولا يضيع من لاذ به والتجأ ويغنيه
عن الوسائل والشفعاء فمن اجتمع ذلك له لا بالتكلف فهو
الكريم المطلق وذلك لله تعالى فقط الرقيب العليم الحفيظ قال
في شرح المواقف قال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب
هو الذي يراعي الشيء اي يحافظ بحيث لا يغفل عنه اصلا المجيب
للادعية الواسع هو الذي وسع وجوده جميع الكائنات وعلمه
جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن
شان الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان
بالافعال على ما ينبغي الودود المودود من المودة بمعنى المحبة كالحلوب

[illegible]

[illegible]

بمعنى المحبوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود الخير للعباد والمؤمنين
يحسن اليهم ويثني عليهم **المجيد** هو مبالغة من المجد وهو يجي بمعنى شرف الذات و
حسن الفعال وسعة العطاء فعلى الاول بمعنى شريف الذات وعلى الثاني بمعنى جميل
الافعال وعلى الثالث بمعنى واسع العطاء وقال البيضاوي في تفسير المجيد العظيم
في ذاته وصفاته فانه واجب الوجود تام القدرة والحكمة **الباعث** بمعنى باعث
من في القبور وقيل باعث الرسل الى الامم **الشهيد** فسر البيضاوي
الشهيد في قوله تعالى وادعوا شهداءكم بثلاثة معان الى الحاضر والناصر
والقائم بالشهادة والكل جائز هنا فالله تعالى حاضر لا يغيب عنه شيء
وناصر لاوليائه وشاهد لوحدانيته قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا
هو قال شارح المواقف الشهيد العالم بالغائب والحاضر **الحق** في
شرح الحديث اي المتحقق وجوده اي الثابت فالحق الموجود
بان يجوز مقابلة هو الله تعالى قال في شرح المواقف معناه العدل وقيل
الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اي
الصادق في القول وقيل مظهر الحق **الوكيل** الموكول اليه امور الخلق
فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه كذا في شرح المواقف
المتوكل معناه وكل اليه الامور توكلا وكل لاستقلاله وتركه وقد فسر
الوكيل ايضا بالمتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وبمعنى المتكفل المتضمن
لان معنى المتكفل الضامن على ما في القاموس **القوي** القادر على
كل امر **المتين** المتانة الشدة والصلابة على ما في القاموس فالمتين
بمعنى الشديد والمراد شديد القوة كذا في شرح الحديث فما في شرح
المواقف من ان معنى المتين غير معناه القدرة فهو يرجع الى شدة القوة

الولي الناصر وقيل بمعنى القائم بالامر كذا في شرح المواقف وبمعنى المحب
كما في شرح الحديث وبمعنى القريب كما في القاموس **الحميد** المحمود وهو
صفة اضافية كذا في شرح المواقف وفي شرح الحديث المحمود ازلا ويحمد
عباده له ابدا **المحصي** العالم الذي يحصي المعلومات ويحيط بها احاطة
العاد لما يعده كذا في شرح الحديث وهو مشعر بان معنى الاحصاء القدرة
به العلم مجازا وفي شرح المواقف قيل معنى المحصي الذي يحصي عند عد كل معدود
فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر **المبدئ المعيد** معناهما الموجد لكن الايجاد
اذا لم يكن مسبوقا بمثله يسمى ابداء واذا كان مسبوقا بمثله يسمى اعادة
والله تعالى بدا خلق الناس ثم يعيده بعد اهلاكه كذا في شرح الحديث **المحيي**
خالق الحياة **المميت** خالق الموت **الحي** الذي يصح ان يعلم ويقدر وكل ما يصح له
فهو واجب له تعالى ولا يزول كذا ذكره البيضاوي في تفسير **القيوم** الدائم القيام بتدبير
الخلق وحفظه وفيه فيعول من قام بالامر اذا حفظه كذا ذكره البيضاوي في تفسيره وفسر في المواقف
بالباقي الدائم **الواجد** الغني الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم كذا في
شرح المواقف اقول العرب من وجد بمعنى ادرك فمعناه لا يفقد شيئا فهو ضد الفاقد
كما في شرح الحديث **الماجد** بمعنى المجيد كالعالم بمعنى العليم لكن الفعيل اكثر مبالغة كذا في شرح
وهو من معنى المجيد قال في القاموس مجد كنصر وكرم مجدا ومجادة فهو ماجد ومجيد **الاحد** قال في
القاموس الاحد بمعنى الواحد وقال في شرح المواقف معنى الاحد الممتنع ان يشاركه شيء
في ماهيته وصفة كماله وفرق بين الواحد والاحد وقد فرق بينهما فقيل الواحد في
الذات والاحد الذي لا شريك له في الصفات والاحد الذي لا كفو له فيها **الصمد** الصمود السيد
المقصود اليه في جميع الحوائج وقيل بمعنى العالي الدرجة وقيل بمعنى السيد وهو المالك
وعلى القادر الشديد هو صفة اضافية وقيل بمعنى الحليم اي لا يضطرب

بافعال المحدثات فيكون صفة سلبية وقيل دالة مبدلة من التاء بمعنى المصمت وهو
ما لا جوف له حاصله نفي التركيب ويغني عنه قول الامام القادر المقتدر معناهما ذو
القدرة والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر كلاهما على صيغة الفاعل من التفعيل
اى يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء كذا في شرح الموقف لعل معنى يقرب اليه بجعله من الطيبين
ويبعده عنه بجعله الاول الآخر لم يزل ولا يزال الا انه قبل كل شيء وليس شيء بعد كل شيء
وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان وفي شرح الحديث منه المبدأ اولا واليه المرجع
والمصير آخرا الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل بمعنى الغالب
من ظهر فلان على فلان اذا قهره الباطن المحتجب من الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة
سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك قال في القاموس الولاء الملك المتعالي المنزه
عن صفات المخلوقين البر بفتح الباء فاعل البر بكسر الباء وهو المحسن كذا في شرح الموقف التواب
الرجاع اى يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي قال المص في تفسير قوله تعالى في
البقرة فتاب عليه اصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد اريد بها الرجوع عن المعصية
الى الطاعة واذا وصف بها الباري تعالى اريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة
المنتقم المعاقب لمن عصاه كذا في شرح الموقف قال في القاموس النقمة بالكسر والفتح المكافأة
بالعقوبة قال البيضاوي النقمة عقوبة الجرم والفعل منه نقم بالفتح والكسر اى بفتح القاف في
كسره العفو فعول من العفو وهو المحو فالعفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف
الاعمال الرؤف قال في القاموس الرأفة اشد الرحمة وفي شرح الحديث الرؤف كثير الرحمة وعند
سبق معنى الرحمة قال في الموقف الرؤف المريد للتخفيف اقول معناهما يرجع الى الارادة
مالك الملك الملك بضم الميم السلطان والعظمة كذا في القاموس والمالك بمعنى المتصرف
والمراد من الملك متعلق سلطانه ولذا اجيزة تفسيرهما المتصرف في مخلوقاته كما يشاء
تصرف الملاك ذو الجلال والاكرام قال في الموقف هو كالجليل والعليا بيان معنى ذو الجلال

فقط

فقط قال البيضاوي في بيان معناهما ذو الاستغناء المطلق والفضل العام اقول
مقتضاه ينبغي ان معنى الجلال الاستغناء المطلق المقسط العادل قال في الصحاح القسط
بالفتح القاف الجور والعدول عن الحق ومنه قوله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا
والقسط بالكسر العدل ومنه قوله تعالى ان الله يحب المقسطين وقال في شرح الموقف المقسط
العادل من اقسط اى عدل وقسط اى جار انتهى اى واما ماخوذ من قسط بمعنى
جار بمعنى المقسط فهنا ازالة فاعل من القسط بكسر القاف بمعنى العدل واما افعل
من القسط بفتح القاف بمعنى الجور فيه بمعنى الهمزة للسلب كما في شرح الحديث
الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني الذي يغني اى عباده من عجز
كذا في شرح الحديث المانع هو الذي يرد اسباب الهلاك والنقصان في الاديان والابدان
بما يخلقه من الاسباب المعدة للحفظ او الذي يمنع اعدائه من ان يؤذوا اولياءه كذا في
شرح الحديث الضار النافع من الضرر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره
الهادي لخلق الهدى في قلوب المؤمنين كذا في الموقف لعل المراد بخلق الهدى خلق
الميل الى الطاعة البديع اى المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا اقتداء مثال سابق و
بديع بمعنى اى لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد
العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم قد مر معنى الحليم وفي شرح
الموافقة فهذه تسع وتسعون اسما الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله بحرمتها
ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم
الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها من الحشر والجزاء وغيرها وفيه
ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وفيه ستة مباحث المبحث الاول
في معنى النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي اما معناه اللغوي
فعيل بمعنى المنبأ واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر فهو مهموز اصله نبيء قلبت

[illegible]

همزته يا للتخفيف وادغم اليا وهو فعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى
للمسمى العرفي ان النبي العرفي موصوف بالاخبار من الله وقيل هو المرتفع
على ان النبي مشتق من النبوة وهي الارتفاع فاصله نبيو قلبت الواو يا و
ادغم وهو فعيل بمعنى مفعول ووجه المناسبة ان النبي موصوف بهذا المعنى
لعلو شانه وقيل معنى النبي لغة الطريق والنبي منقول منه ووجه المناسبة وسيلة
الى الله **واما** معناه في العرف فهو عند الاشاعرة وغيرهم من المليين من
قال الله له ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من
الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبئهم وعلى هذا ما قال شارح
المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص
بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال النبي شرط
من الاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات ولا استعداد ذاتي من
صفاء جوهره عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة فانهم زعموا ان النبي هو من صفا
جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على المغيبات وتصرف
في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم ولا يقولون
بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قال الاصفهاني وشارح فالنبوة عندهم
كسبي لا وهبي قال الاصفهاني وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من
الله تعالى ونعمة منه على عبده انتهى ونقل صاحب الموقف كلامهم وشنع عليهم
بان قال هذا الذي ذكروه تلبيس على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها
لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم من قبيل المجردات عن
المادة ولا كلام لهم يسمع الى آخر ما قال جزاه الله تعالى **المبحث الثاني** في احتياج
الناس الى النبي لما كان الانسان محتاجا في تعيشه الى اسباب من الغذا

والمسكن

والمسكن والملابس ونحوها مما لا يتيسر له تحصيل جميع الامور الا بمعونة
آخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما وهي اي المعاوضة انما يحصل كما هو
حاجة من عمله بازاء ما يأخذ من عمله فلو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن
معيشته بل لا بد ان يكون معه آخرون من بني نوعه بان يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك
لهذا او يخيط واحد لآخر وذلك الآخر يعمل له الابرة وعلى هذا القياس سائر الامور
فانه الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة ولا ينتظم الا اذا كان
بينهم عدل لان لكل واحد يشتهي جميع ما يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه فيقع التنازع
ويختل الامر الاجتماعي ويشتمل الناس الهرج اي الفتنة والاختلاط اما الاختلال او
لما كانت الوقائع المفتقرة الى العدل غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلي يحفظ
العدل وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لا بد له من شارع واضع له ولا
بد ان يمتاز الشارع عن غيره بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة ليصدقه الناس
ولئلا يقع منازعة الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقف والحاصل ان
وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية
المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذا طريقة اثبات طريقة النبوة على
مذهب الفلاسفة انتهى **المبحث الثالث** في نبوة نبينا عليه السلام خلافا لليهود
والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا دلائل **المطلب** الاول انه عليه السلام
ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا واما انه ادعى النبوة فالتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلثلثة اوجه **ا** الوجه الاول انه عليه السلام اتى بالقرآن وهو معجز لانه
عليه السلام طلب من فصحاء العرب معارضة اقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة **ب** الوجه الثاني
انه عليه السلام اخبر عن المغيبات كاخباره عن نزول بني قنطوراء وهم الترك بغداد و
محاربتهم وخروج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وبصرى مدينة بحوران

قال الاصفهاني وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة
موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده صح

وقوله النار يتفلق الفتنة الباغية وغير ذلك والحل وغيره كما اخبر بالاخبار عن المغيبات
معجز بلا شك الوجه الثالث ما بلوغه عليه السلام هذا المبلغ العظيم من العلم والعمل دفعة
وهو خارق للعادة ايضا ونقل عنه عليه السلام معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر
ونبوع الماء من اصابعه الشريفة وغير ذلك الدليل الثاني على نبوته جمع سيرته وصفاته
المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره وسخاوته في الغاية
وشجاعته الى حد لم يفر قط من اهوال عظيم الرعب وكالفصاحة التي ابكمت
مصاقع الخطباء والمصاقع جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف وخطيب مصقع
اي بليغ وكالاصرار على الدعوة مع ما لحقه من المتاعب والمشاق والترفع من الاغنياء
وكالتواضع مع الفقراء وكل واحد من هذه الامور وان قد يوجد في غير الانبياء لكن الجميع
لا يحصل الا للنبي الدليل الثالث على نبوته اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته
عليه السلام تتمة في شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة اما شرائطها على ما ذكر في شرح
المواقف انه يجب ان يكون خارقا للعادة اولا وان يكون بيد مدعيه وان يتعذر معارضته وان يكون ظاهرا على
يد مدعي النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق
الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق بقوله
انه كاذب في دعوى النبوة لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة
وانه كان بزمان يسير بل مقارنا لها او متأخرا عنها بزمان يسير يعتاد مثله فلو قال معجزتي ما قد
ظهر على يدي من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من الخوارق يسمى ارهاصا
اي تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته قال في شرح المواقف دلالة المعجزة على
صدق مدعي النبوة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة وجود الفعل على وجود الفاعل وعلى
علمه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه ولا دلالة سمعية بانه سمع من النبي دلالة عليه
بانه يقول معجزتي دالة على صدقي عادة عقيبه من النبوة لتوقفها على صدق النبي ضرورة بل هي دلالة

عادية عند اكثر الاشاعرة ومعناه ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بصدق النبي عقيب ظهور
المعجزة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فاذا
كان ظهورها على يد الكاذب ممكنا عقلا فلا يجوز دلالته على صدق مدعي النبوة دلالة عقلية
انتهى اقول ظهر من هذا ان من رأى معجزة النبي يقع في قلبه العلم بصدق النبي بخلق الخالق
ولو اعلم فرعون صدق موسى بمشاهدة معجزته لما قال موسى عليه السلام لفرعون
لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض نقلا عن موسى عليه السلام
وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم والضمير لفرعون وقومه واستيقانهم حصل
من … معجزة موسى عليه السلام وقد يتخلف من العادة نادرا فلا يقع في
قلبه العلم كالسبائي من الجبت بسبب من خفي العقاب واما تقسيم الخوارق للعادة فيعلم
انها ستة الاول المعجزة وقد علمت ما في شرح العقائد انه امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين اي طلب معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله قال ويجوز سحر
المتنبي اي مدعي النبوة كذبا وجب بانه تعالى لا يخلق الخارق على يد الكاذب بحكم
عادته تعالى والثاني الارهاص وهو امر خارق للعادة وقع قبل بعثة النبي سواء صدر
من النبي اولا وقد سبق معناه اللغوي والثالث الكرامة وهي امر خارق للعادة ظهر من
قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالاعتقاد والعمل الصالح كذا في تعريفات
السيد والحق قوله غير مقارن حال من ضمير ظهر الراجع الى الامر قال في شرح العقائد فما لا
يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون
معجزة اقول يدخل في هذا التعريف الخوارق الصادرة من النبي قبل البعثة
مع انها ارهاصات لكن المفهوم من شرح المواقف ان ما صدر من النبي قبل البعثة
يسمى كرامات ايضا والرابع المعونة وهي امر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين
تخليصا لهم من المحن والمكاره والخامس الاستدراج وهو امر خارق للعادة من

قيل سيخص عن مجوزته بالايمان والعمل الصالح موافقا لدعوته وان لم يوافق غرضه يسمى
اهانة وهي السادس من الخوارق كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا للاعور ان
يصير عينه العوراء صحيحة فعورت ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز ان يكون من
الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج هو على ما يفهم من كلام البيضاوي ادناء الله
العبد من العذاب درجة درجة بالامهال وادامة الصحة وازدياد النعمة **مبحث الرابع**
في عصمة الانبياء عليهم السلام وفي شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب
عصمتهم عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق وفي
جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاد ابو
اسحق وكثير من الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام وجوزه القاضي ابو بكر
وقال انما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان
فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما ما سوى الكذب
في التبليغ فهو اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل
النبوة وبعدها وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك
باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم
اولا وايضا منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة
خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا
فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها فالاقسام ثمانية اما
صدور الكبائر عنهم عمدا فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة واما صدورها عنهم
سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر
عمدا فجوزه الجمهور خلافا للجبائي واما صدورها سهوا فهو جائز باتفاق اكثر
اصحابنا واكثر المعتزلة بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه الا الصغائر التي تدل على الخسة

مقارنة عينه صحيحة صح

وقال بعض اهل الله الاستدراج الاستقصاء [illegible]
او الاستدراج درجة درجة

ودناءة

ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا هذا كله بعد
الاتصاف بالنبوة واما قبله فعند اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة
اقول اي عمدا كان او سهوا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب عنها لان صدور الكبيرة
يوجب النفرة عمن ارتكبها والتنفير عنه لا يتبعه الناس فيفوت مصلحة البعثة وفي شرح
العقائد ومن المعتزلة من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم سواء كانت ذنبا لهم او لا كعهر الامهات
اي كونهن زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم كذا في شرح المواقف و
في شرح العقائد انه الحق ولعل ضميري الجمع في دناءتهم واسترذالهم راجعان الى الانبياء
ولا يبعد رجوعها الى الاباء وعند الروافض لا تجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا
خطاء في التاويل قبل الوحي وبعده **تنبيه** العصمة عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد
الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة بناء على
ما ذهبوا اليه من القول بايجاب الفاعل عند استعداد القوابل ملكة اي صفة نفسانية راسخة
تمنع صاحبها من الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمعايب المعاصي
ومناقب الطاعات وتتاكد وتترسخ هذه الصفة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر
والنواهي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الاولى فان الصفات
النفسانية تكون ابتداء حينئذ احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في
محالها كذا في شرح المواقف والمص لم يذكر مذهب اهل السنة في تفسير العصمة بل ذكر مذهب
الفلاسفة على وجه يوهم انه المذهب عندنا **تتمة** في عصمة الملائكة اختلف فيها
فمن نفى عنهم العصمة استدل بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك الاية اذ فيه غيبة منهم لبني آدم وتزكية
لانفسهم وحكمهم بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه فيما
يفعله وحيث ينه ان الغيبة اظهار معايب المغتاب للمخاطب هو الله سبحانه

وهو عالم بجميع الاشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبانه التركيب اظهار ما في
النفس فلا يتصور نسبته الى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالظن بل بتعليم الله تعالى او بنظرهم
وذلك في اللوح وبان مرادهم ليس الانكار على الله تعالى بل استفسار عن الحكمة الداعية الى
خلقهم ومن اثبت لهم العصمة يستدل بقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و
يفعلون ما يؤمرون **البحث الخامس** في تفضيل الانبياء على الملائكة فقد وقع في
العقائد النسفية ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة **اقول** وهي عامة منهم بالطريق
الاولى وعامة البشر افضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في بعض النسخ في
التاتارخانية بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد ان هذا مذهب جمهور الاشاعرة
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر رسلهم
على رسلهم وعامتهم على عامتهم وقال التفتازاني في شرحه اما تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه منها ان طاعة البشر اشق لانها
مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل
العبادات احمزها واستدل الآخرون بوجوه المراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
لان قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه نظر فان
تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود
وسائر الطرفين مذكور في كتب الكلام **اقول** واما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة
فالعامة اما سفلية ارضية او علوية سماوية فالمصرح في المواقف انهم افضل من الملائكة
السفلية الارضية بلا نزاع **اقول** ولم يظهر لي مما رأيته من الكتب ان فضل رسل البشر
على عامة الملائكة العلوية اتفاقي او خلافي واما او عامة الملائكة العلوية السماوية فكلهم
رسل بتعبير **البحث السادس** في كرامات الاولياء قال في شرح العقائد الولي هو
العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي

المعرض

[illegible]

وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق ووافقه عنه
اكثر اصحابنا وابو الحسين البصري من المعتزلة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وللمعتزلة غير
ابي الحسين لنا ما للنظار على جوازها فهو ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
وكل ممكن فهو جائز الوقوع بقدرته تعالى انتهى

المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وقد سبق تفسير الكرامة ثم واما دليلنا على وقوعها فقد
قصة مريم حيث حملت من غير ان يمسها بشر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها
الرطب من النخلة اليابسة وجعل نوع الامور معجزة لزكريا عليه السلام او ارهاصا — لعيسى عليه السلام
لما لم يقوم عليه منصف وقصة آصف وهو احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في
طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة
كذا في شرح المواقف **واقول** وذلك لما قد علمت ان شرط المعجزة ظهورها على يد مدعي النبوة
لكنه يخالف ما صرح في العقائد النسفية بان كرامة الولي معجزة لنبيه لولا التباع على صدق دعوى
نبوة النبي حيث استحق الشخص التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر فيه ومنع من انكر وقوع
الكرامة وهم المعتزلة بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يحصل المعجزة دالة على النبوة واجيب بان الكرامة
تتميز عن المعجزة بعدم مقارنة دعوى النبوة وبشرط ذلك في المعجزة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة
لم يكن وليا ولا تظهر الكرامة على يده كما قال ابن الحياي من ان الله تعالى لا يخلق الخارق في
يد الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور
معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم
قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات
واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون
لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة
ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما
روي عن ابراهيم بن ادهم ان الناس رأوه بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في
ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر انتهى **خاتمة الباب الثاني** في الحشر
وفيه عشرة مباحث **البحث الاول** في اعادة المعدوم فانه بحث يتوقف عليها عند من يقول
باعدام الجسم دون من يقول بان فناءه عبارة عن تفرق اجزائه واختلاط بعضها

بعض كما دل عليه قصة ابرهيم عليه السلام في احياء الطيور علم ان اعادة المعدوم جائز
عندنا وعند بعض المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا اعدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة
فامكن لذلك ان تعاد وعندنا اذا اعدم الموجود ينفي بالكلية ثم امكن الاعادة خلافا للفلاسفة
المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
فانهم جوزوا ما عدا الفلاسفة وانهم كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني لكن انكروا اعادة المعدوم و
يقولون اعادة الاجسام بمعنى جمع اجزائها المتفرقة الكلام من شرح المواقف لنا انه لو امتنع
وجود الشيء بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته ان لو ثبت ذلك لشيء او لشيء من لوازم
ذاته يمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشيء او لوازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة
وهو خلاف المفروض لان الكلام في اعادة المعدوم بعد وجوده واما ان امتنع وجوده بعد عدمه
لشيء من عوارضه يمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض [illegible] وهو فقد
[illegible] الصورة على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بانه لو [illegible] معادا
بعينه لو اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء اللازم فرض
اعادته يلزم ان يعاد في وقته الاول [illegible] في وقته الاول [illegible] من حيث
انه معاد الجواب ان اللازم في اعادة الشيء بعينه هو اعادة جميع عوارضه المشخصة
والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها
وانما هو الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من حيث كونه في وقت آخر
تغايرا [illegible] الاعتبار [illegible] حكي انه كان [illegible] من تلامذة ابن سينا مصرا على جواز
الوقت [illegible] التغاير [illegible] الخارج [illegible] الوقت من العوارض المشخصة و
[illegible] بينه مع ابن سينا فقال ابن سينا له انه كان الامر على ما تزعم فلا [illegible] كلامك
لان [illegible] كان [illegible] وانت [illegible] كذا في شرح
المواقف اقول [illegible] وكذا قوله وانت [illegible]

البحث السابع في حشر الاجساد وتسمى المعاد الجسماني اجمع اهل الملل كلهم على جواز حشر الاجساد
ووقوعه بعد اختلافهم في منع الاعادة فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم
المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله يفرق اجزاء ابدانهم
الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة فنقول انما جوز حشر الاجساد فلان اجزاء المكلف
ان لم تعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك الاجزاء وان فرضت انها عدمت
جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم واما وقوعه فلانه جاء في القرآن العظيم
اكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل التأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسماني غير
ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزءا من بدن الآكل فذلك الجزء اما ان
يعاد في الآكل او في المأكول [illegible] فلا يعود [illegible] والجواب ان المعاد هو الاجزاء
[illegible] الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء والاجزاء الاصلية للذي [illegible] مأكول منه صار
فضلا في الآكل [illegible] الى المأكول منه [illegible]
[illegible] من شرح المواقف قوله صار فضلا [illegible] يجوز ان يصير جزء من بدن
الآكل لان الجواب منع [illegible] وعليه المنع [illegible] على اهل المناظرة وقال في شرح [illegible] حل
نقول انه تعالى [illegible] الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لا جزم في
المسئلة لا نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتمسك على اعدام
الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفريق ايضا هلاك كالاعدام
فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشيء عن صفاته المطلوبة
منه فيجوز هلاكا [illegible] فلا يتم الاستدلال [illegible] على الاعدام بقوله تعالى كل من
عليها فان [illegible] اقول قوله تعالى نقلا عن ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى
الآية دليل على [illegible] التفريق والتأليف [illegible] والله اعلم حكاية مذهب الفلاسفة

ان جواز حشر الاجساد ووقوعه [illegible]

[illegible] المعدوم [illegible]
الاصلية

في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم
العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هنالك بفضائلها النفسية ورذائلها
وهم أنكروا حشر الأجساد وأثبتوا المعاد الروحاني وقالوا النفس بعد مفارقتها عن البدن
سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات فيها أن النفس قبل مفارقة البدن إما كاملة بأنها عالمة
وصفاته وإما جاهلة به جهلا مركبا بأن اعتقدوا خلاف الواقع أو جهلا بسيطا وعلى كل من
التقادير الثلاث فإما أن تكون النفس مكتسبة هيئات ردية من الالتفات إلى المشتهيات بسبب مباشرة
المشتهيات أو لم تكن فالعاقلة النقية عن الهيئات الردية متبهجة أبدا بعد مفارقة البدن
بملاحظة كمالها العلمي وبريئة عن ألم الشوق إلى المشتهيات وذلك كالمؤمن المتقي عندنا والعاقلة
المكتسبة للهيئات الردية فهي بعد المفارقة متألمة بسبب شوقها إلى مقتضيات تلك الهيئات
اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول مادامت تلك الهيئات باقية لكن
تزول تلك الهيئات عاقبة الأمر فيزول الألم أيضا وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا وأما الجاهلة
جهلا مركبا فهي لما أن تشتاق إلى الكمال العلمي لما عرفت في طريقه نوعا من التفطن
بفقد النقصان الذي هو الجهل المركب وفوت الكمال الذي هو العلم فإذا فارقت البدن تنبهت
لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة إليه فتألم به ألما عظيما أبدا لامتناع زوال نقصانها
وامتناع وصولها إلى الكمال لفقد القوى البدنية التي تكتسب النفس بواسطتها المعارف
وذلك كالكافر عندنا ولم يتعرض الشارح لحال الجاهلة بالنسبة إلى الهيئات الردية
والظاهر أنها إن اكتسبت الهيئات الردية فهي متألمة بسببها أيضا كما سبق وإنه لم يدم ذلك
الألم **أقول** هنا إشكال وهو أن النفس بعد المفارقة إما أن تقوم بها القوى المدركة
أو لا فعلى الأول فلم لا يجوز أن تكتسب بها كمالها الذي هو العقائد الحقة وكيف يصح ما
قالوا من امتناع وصولها إلى الكمال وعلى الثاني فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها
وأما الجاهلة بأنه تعالى وصفاته جهلا بسيطا فإما أن تتذكر أن هذا العلم كمال

مختص

مختص بالشوق إليه أولا فإن تذكر أنه خلت عن الهيئات الردية فهي ناجية من الألم لسلامتها
من ألم الشوق إلى الكمال وألم الهيئات الردية كغير المكلفين عندنا وإن كانت لها هيئات ردية
تألم بها فقط لكن لا يدوم والأول وهي الجاهلة التي لها شوق إلى الكمال إن حصلت لها الهيئات
الردية أيضا فهي بعد المفارقة متألمة أبدا بالشوق إلى الكمال واليأس عن تحصيلها ومتألمة أيضا بسبب
الهيئات الردية لكن هذا الألم لا يدوم لعدم دوام تلك الهيئات كما عرفت وإن لم تحصل لها تلك الهيئات فهي
متألمة بالشوق إلى الكمال دائما أبدا **قال** شارح المواقف وجملة الأقوال الممكنة في مسئلة
المعاد لا تزيد على خمسة الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين
للنفس الناطقة **أقول** أي النفس المدركة بجوهر البدن ثم أقول لا يبعد أن يجعل من هؤلاء من يقول
بمذهب الغرباء وحال الروح في الجسد لا الروح فقط والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط و
هو قول الفلاسفة الإلهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي
معا ونفر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فإنهم قالوا الإنسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر
الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا **أقول**
لعل المعاد الروحاني عندهم تنعم النفس وتعذبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد
والرابع إنكارهما معا وهذا قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلهم يقولون النفس هي المزاج
فينعدم عند الموت ويستحيل إعادتها لما تقرر عندهم أن إعادة المعدوم محال وقد عرفت
فيما قدمناه أنه كلام من العقائد الباطلة والخامس التوقف في جميع الأقسام وهو المنقول
عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل
إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد **المبحث الثالث** في الجنة والنار
ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان الآن خلافا لأكثر المعتزلة

المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار فانهم قالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول
قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل
الثاني قوله تعالى في صفة الجنة والنار اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي
وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودهما
دلالة ظاهرة قال الدواني ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى الآية وسدرة
المنتهى فوق السموات السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن و
ان النار تحت الارضين السبع والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في صفة الجنة اكلها
دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها
والجواب ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني
فالتحق بالهالك المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في صفة الجنة عرضها السموات و
والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنائهما لامتناع تداخل الاجسام والجواب ان المراد عرضها
كعرض السموات والارض للتصريح في آية اخرى بان المراد بان عرضها كعرض السماء والارض
فيحمل هنا على ذلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة ان مثله كذا في شرح الموقف البحث
الرابع في الثواب والعقاب اما الثواب على الطاعة فاوجبها معتزلة بصرة على
الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجواب انه يدل على الوقوع لا على
الوجوب واما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع انه ليس بالاستحقاق فلكونه
الطاعة دليلا له والا فالثواب فضل منه تعالى لا استحقه بطاعة واما العقاب فعقيب
ففيه بحثان البحث الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا
مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بانه تعالى اوعد بالعقاب على
الكبائر واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب

اي كما يستحق بالاستحقاق العقلي الذاتي بل بفضل منه والاستحقاق العادي ... بمجرد رواية

في جزء وانه محال والجواب ان ما ذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو المتنازع
فيه كذا في شرح الموقف والجواب الحاسم ما ذكره الدواني وهو تخصيص الذنب المغفور من
عمومات الوعيد لنصوص الدالة على وقوع مغفرة جميع ذنوب بعض المؤمنين البحث الثاني
كذا في الموقف وشرحه قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد في النار
ولا يخرج عنها ابدا واستدلوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة
والجواب ان الاحاديث نص على خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود في
الآيات المذكورة هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه
والمراد طول المدة بلا شبهة واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى و
وعد به فيجب به لان الخلف في الوعد نقص وانه تعالى منزه عنه والعقاب على المعصية عدل منه
تعالى وله العفو عنه لان العفو فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء
وجعل الطاعة دليلا على حصول الثواب وجعل المعصية علامة العقاب فلا يجب الثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية على الحق تعالى وقال اصحابنا ايضا ان مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ولا يرى جزاء خيره الا بعد خروجه
من النار وللاحاديث الدالة على خروج العصاة من النار واما الكفار فالمسلمون اجمعوا
على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة
الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وقال الجاحظ وعبد الله بن الحسن
العنبري الكافر المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق معذور وعذابه
منقطع وهذا مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين وهو مخالف لما علم من الدين
ضرورة اذ يعلم قطعا ان الكفار على عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار ولم يكونوا
من اخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد
افراغ الوسع في النظر لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ولم

فان قلت لم لا يجوز عفو الكافر الذي ادى اجتهاده الى الكفر قلت لانه مقصر في الاجتهاد كما ذكره الاصفهاني من ان
الاجتهاد التام يستحيل ان يؤدي الى الكفر فالمبالغ في الاجتهاد لا بد ان يصل الى الحق وحيث لم يصل علم انه
ان يبق ناظرا مجتهدا اخترمته المنية قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفوه واما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد
التام فمحال ومن قالوا صار الى الكفر فمقصر في الاجتهاد فهو معاقب قطعا صح صح

بجهده واستفرغ ما في وسعه فهو مخطئ معذور قوله وهو يخالف لما علم من الدين ضرورة بل ادعى انه يكفر
من قاله فيلزم الجاحظ والعنبري و قال الحصي ويرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر المبالغ
في اجتهاده الطالب للهدى ليس الا اذا لم يصل الى الهدى وبقي ناظرا مجتهدا ٢ وقد يجوز ما قاله
الجاحظ والعنبري فنقول الحصي هنا مردود بلا شك وبالجملة لا عذر في الجهل بالدين
بعد ثبوت البعثة واشتهار المعجزة **البحث الخامس** في العفو عن اصحاب الكبائر اتفقت الامة
على جواز العفو عن الصغائر سمعا سواء كان قبل التوبة او بعدها وعلى وجوب العفو عن
الكبائر بعد التوبة لكن عند اهل السنة يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر لاطلاق قوله تعالى
يقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الآية الاحصاء انما يكون للمجازاة وذهب
بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم ووجب ان المعنى ان تجتنبوا انواع الكفر نكفر عنكم سائر المعاصي انتهى كذا في بعض شروح العقائد
ومفهوم من كلام الدواني ان مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغائر وان لم يتب عنها صاحبها سوى وجب
الكبائر اولا واختلفوا ايضا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه اهل السنة لقوله تعالى ان الله تعالى
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والشرك قبل التوبة او بعد التوبة لان الشرك بعد التوبة ايضا
كذلك فلا يجوز نفي الغفران عن الشرك ومنعت المعتزلة جوازه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم
واتفقت الامة ايضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة سمعا وان جاز عقلا كذا في شرح العقائد
قال الدواني والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة في قوله ومنعت المعتزلة جوازه
سمعا لم يكن المعتزلة له دليلا سمعيا ولعلهم استدلوا على زعمهم بقوله تعالى في الفرقان بعد ذكر الكفر وقتل النفس والزنا
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب الآية فخصص
الخلاص بمن تاب **البحث السادس** في شفاعة محمد عليه السلام لاصحاب الكبائر قال في شرح المواقف
اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام لكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط
العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقالت المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة

الثواب

الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي عليه السلام وغيره وجوابه انا لا نسلم ان
حكم الآية عامة لجميع الانفس في الازمان وان سلم عمومها مخصصة بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعة النبي
عليه السلام لاهل الكبائر من مؤمني امته فيجب حمل الآية بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة كذا قاله الشيخ
وقال الدواني والشفاعة لاسقاط العذاب ورفع الدرجات لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض
قوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر
بدون التوبة لم يجز الشفاعة لها واما الصغائر فمغفورة عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع
الدرجات **البحث السابع** في التوبة وذكر ما يتعلق بها وشرطها والبحث في التوبة عن المعاصي لما
قال علي القاري رحمه الله في شرح الفقه الاكبر قبول التوبة اي عن المعاصي سوى مقطوع له بخلاف التوبة
عن الكفر فانه يقبل قطعا باجماع الصحابة والسلف فانهم يرجعون الى الله تعالى في قبول
توبتهم عن الذنوب والمعاصي ويقطعون بقبول توبة الكافر فان الاعتبار فيه بمجرد الاقرار بحسب الظاهر
والاعتبار فيه بتصديق الرسول بحسب الباطن فلا يشترط فيه شيء من شرائط التوبة عن
المعاصي الاعلى كونه في حال البأس بالبأس الموضع وفيه مباحث **البحث الاول** في حقيقتها
وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع ما قال في المواقف الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان
لا يعود اليها اذا قدر وفي شرح المقاصد وهي الندم تحزنا وتوجعا على انه فعل وتمني كونه
لم يفعل فالتدارك بدون الندم ليس بتوبة انما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة او المباح لا يكون توبة
وانما قلنا من حيث هي معصية لان الندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل على غير حالة
الفاسق لا يكون توبة شرعا قال في شرح المقاصد واما الندم لخوف النار او طمع الجنة
فهل يكون توبة فيه تردد ومبناه على انه هل هو الباعث او الباعث جهة كونها معصية وهو تابع له
ولو اجتمع التردد في كون الندم على المعصية يعني باعث عوض اخر توبة الحق ان جهة القبح
ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا انتهى قوله فيه تردد مبناه انه هل

اي في وقت الفعل

هو كما اشتهر بعضهم فان كان الباعث على الندم خوف النار او طمع الجنة لا يجوز توبة وان كان الباعث قبحها لكونها معصية فقد تكامل يجوز توبة قوله الا لجهة القبح اي قبح المعصية لكونها معصية لقدحها وقوله مع عزم انه لا يعود اليها زيادة توضيح الندم وليس بقيد احترازي لان النادم على امر لا يخلو الا عازما على عدم العود وتفسير ان النادم على ما فعله في الزمان الماضي قد يريد في وقت الندم انه يفعل في الحال او في الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كالاختيار فزاد البعض في آخر هذا التعريف اذا قدر وقال صاحب الموقف وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه كالمجبوب اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة **اقول** كلام صاحب الموقف مبني على ان قوله اذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب الموقف ليس على ما ينبغي لاشعاره بان لا بد في التوبة من بقاء القدرة استمرار اي بقاء القدرة على المعصية التي تاب عنها بين التوبة وقد صحح التعريف في شرح المواقف والمقاصد بان قوله اذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها اي يجب العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة كالمجبوب ان يعزم على ان يتركها لو فرض وجود القدرة **اقول** قد ظهر من هذا ان مثل المجبوب اذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة بل وجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته يبقى منه العزم لا يصح توبته قال شارح المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع اي انصبابه ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتأمل فيما يرد من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة **البحث الثاني** في احكام التوبة

الاول ان الزاني المجبوب اي من زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يجوز ذلك توبة منعه ابو هاشم من المعتزلة وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم

اقول

على عدم

على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل في المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكفي لحقيقة العزم تقدير القدرة **الثاني** ان من تاب عند مرض مخوف منه الهلاك هل يقبل توبته مع التردد فيه بناء على ان ذلك الندم هل يجوز لقبح المعصية ام لا بل للالجاء والخوف فيكون كالايمان عند اليأس اي عند الغرغرة كما في الآخرة عند معاينة النار كما في المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول اجماعا ونقل شارح المواقف عن الآمدي انه لو تاب المريض على الموت اذا ندم صحت توبته باجماع السلف ثم قال ان التردد الذي ذكره المص في توبة المريض مرضا مخوفا ينافي ما نقله الآمدي من اجماع السلف على قبوله **الثالث** شرط المعتزلة في التوبة امورا ثلثة **اولها** الخروج عن المظالم فانهم قالوا انه شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك **و ثانيها** ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه **و ثالثها** ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلثة واجبة عندنا في صحة التوبة اما الخروج عن المظالم فقد قال الآمدي ان من اتى بمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما دون الآخر قال في شرح المقاصد قال امام الحرمين رحمه الله لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب **اقول** وذلك لان حال المغصوب ما دام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس بفعل الغصب والتوبة عن المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب واما عدم العود فقد قال الآمدي ان التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه يجب عليه توبة اخرى عن ارتكابه واما استدامة الندم فقد قال الآمدي يلزم على تقدير شرطها للتوبة الاولى وهو الاستدامة

للالجاء والخوف نسخه

لتستوا منه الندم الحزن وان وجب ما سبق العزم
اعادة التوبة لفقد شرط صح صح صح

وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء اوجب تجديد التوبة كلما تذكر الذنب وهو باطل ايضا لانا نعلم
بالضرورة ان الصحابة كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام
فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه **الرابع** من احكام التوبة انه يصح عندنا التوبة عن
بعض المعاصي مع الاصرار على بعض آخر خلافا لابي هاشم **لنا** ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره
مع اشتغاله ببعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية واستدل ابو هاشم
بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر انه لم يندم لقبحه والا لندم على قبايحه كلها كما في الشريعة
في العادة المقتضية للندم وهو القبح **والجواب** انه يجوز ان يقتصر الحج بعض المعصية امر من الامور
المؤثرة في الندامة لعظم المعصية وقلة غلبة الرغبة فيها فيجوز نحو ما مع القبح ذلك الامر داعيا
الى الندم عنها بخلاف ما اذا دام ينضم اليه بعض الامر كون فيه شرعه نقص اعتقاده وقال ايضا يكفي في التوبة عن
المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه
لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا **الخامس** من احكام التوبة ان التوبة واجبة
بلا نزاع اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ونحو ذلك اما عند المعتزلة
فعقلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم الصحيح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى
يلزم بتاخيرها ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وعلم جرا حتى ذكروا ان من اخر التوبة
عن الكبيرة ساعة واحدة يجوز له كبيرتان المعصية وترك التوبة **اقول** ليس المراد من التاخير عنه
ما يسع التوبة واما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تعالى عقلا خلافا للمعتزلة وهل ثبت
قبولها سمعا ووعدا قال الامام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا
يحتمل التاويل الكل من شرح المقاصد **اقول** عدم القطع بقبول التوبة انما هو فيما عدا الكفر
لما قال علي القاري رحمه الله في شرح فقه الاكبر في باب التوبة التوبة عن الكفر يقبل
قطعا وقد ثبت باجماع الصحابة والسلف الى الآن **البحث الثامن** في احياء الموتى
في قبورهم للسؤال وعذاب القبر للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق عليه

في تفصيل التوبة عن جميع الذنوب اجمالا

سلف الامة قبل ظهور الخلاف اما الاول فثابت بقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الاماتة قبل دخول القبر
ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واما عذاب القبر فثابت
بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وما هو الا عذاب القبر لان
الآية وردت في حق الموتى والاحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث تواتر
القدر المشترك وانكره اكثر المعتزلة مستبعدا ومنهم ضبك الامرين بعض الكفرة لسباع و
تفرقت اجزاؤه في بطونها او احرق فصار رمادا وانتشر في الرياح العاصفة لكن من عرف
انه حق معرفته واطلع على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز ان يعيد الله تعالى الحياة في تلك الاجزاء
المتفرقة ان لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء **البحث التاسع** في سائر السمعيات
من الصراط والميزان ونطاير الكتب وشهادة الاعضاء والحوض المورود واحوال الجنة و
النار والاصل في اثباتها امور ممكنة في انفسها والله تعالى قادر عليها واخبر الصادق عن وقوعها
فيجوز حقا وانكر اكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من اثبت وصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف
ولا يمكن العبور عليه وان امكن ففيه مشقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب ان الله تعالى قادر
على كل شيء والقول بعدم ذلك رجحوا فيما يتبع معقولهم على ما نطق به الدلائل ثم اقول اولم يرد بعضها
المجاز الموقوفة تحريك التكليف فقد ما قبل جواب الاول السكوت واما الميزان فانكره جميع المعتزلة
بناء على ان الاعمال اعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقل والجواب ان كتب الاعمال التي تورد بها
كما ورد به الحديث **البحث العاشر** في الاسماء الشرعية في الايمان والكفر وفيه ثلث مسائل **المسئلة
الاولى** في حقيقة الايمان وهو في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع تصديق الرسول عليه السلام
فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا يعني ان الايمان هو التصديق
التفصيلي للرسول فيما علم تفصيلا فيما علم مجيئه الرسول به علما تفصيليا والتصديق الاجمالي له فيما

علم مجيئه به علما اجماليا حتى ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية جاء بها النبي عليه السلام
تفصيلا يكفيه ان يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عند الله تعالى ثم اذا ورد
عليه الاحكام الضرورية تفصيلا يلزم تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه التصديق الاجمالي
وفي شرح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر
واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك وقال البيضاوي ويكفي الاجمال فيما
يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا اقول يفهم منه ان الجهل بما هو من ضروريات
الدين [illegible] وعالم [illegible] يكفر ثم ههنا مسئلة وهي ان التصديق المعتبر في الايمان هو [illegible]
المعرفة وان كان بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر او شيء
آخر غير المعرفة لم ار وجها [illegible] الا انها مذكورة تفصيلا في شرح المقاصد وحواشيه وجزء الايمان هو
التصديق [illegible] الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق واكثر الائمة من اهل السنة
كذا قاله الاصبهاني فالاقرار شرط [illegible] لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له
من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في احكام الدنيا وهذا هو
اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى عليه والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقال الكرامية
الايمان هو كلمتا الشهادة وقال طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله
عليه كذا في شرح المواقف والايمان مجموع امور ثلثة التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان عند جمهور
المحدثين والمعتزلة والخوارج ومن اخل بالاعتقاد فهو منافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل
بالعمل فهو فاسق وفاقا كان فاسق وهو كافر ايضا عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل
في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوي اقول هؤلاء الطائفة الثلثة بعد اتفاقهم على ان العمل

جزء من

جزء من الايمان اختلفوا فذهب الخوارج وبعض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى ان الطاعات
كلها فرضا او نفلا وذهب اكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه الى انه الطاعات المفترضة من الافعال
والتروك دون النوافل كذا في شرح المواقف ولم اجد النقل بان مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو [illegible]
قال المص بعد بيانه خروج العمل من الايمان بعطف الاعمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا
الصالحات واما من قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق فمعناه شعب الايمان بضع وسبعون بحذف المضاف لان اماطة الاذى غير داخلة في الايمان اتفاقا انتهى وفيه الاتفاق
يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل وكذا الحمل [illegible] بالحذف [illegible] يشعر بذلك ثم اقول هذا الحمل لا يخلو عن
الاضطراب فلينظر [illegible] وههنا مسئلتان [illegible] مفصلتان في شرح العقائد [illegible] ان الايمان هل يزيد وينقص
وان الايمان والاسلام شيء واحد اولا المسئلة الثانية في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف الايمان فهو عندنا
عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة قال شارح المقاصد والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به [illegible] وذكر الامام الرازي [illegible] الكفر [illegible] من التصديق والا
التكذيب [illegible] اقول ان قلت اي الكفر عدم التصديق في البعض اعم من التكذيب فيه جزء انه يكون
خلو الذهن عن بعض ضروريات الدين كفرا وقد علم فيما سبق انه ليس بكفر قلت لا نم ذلك اللزوم لان
الايمان [illegible] تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به اجمالا او تفصيلا فالكفر عدم تصديقه في البعض لا اجمالا
ولا تفصيلا فخالي الذهن عن بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا وان لم يكن مصدقا له تفصيلا نعم
لو لم يكن له تصديق اجمالي ايضا لكان كافرا بلا ريب وفي شرح المواقف فمن صدقه وشد الزنار ولبس الغيار
بالاختيار لا يجعل كافرا اذا كان مصدقا للرسول فيما علم مجيئه به بالضرورة وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا
[illegible] النبي الصادق بالاختيار علامة التكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا
لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وكذا من سجد للشمس فان سجوده
يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد
الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه

حكم الكفر في الظاهر لا يقال اطغال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين ح
وهو باطل لانا نقول يعم بعد قوم حكما لا علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وكذا ذكره شارح المواقف **المسئلة الثالثة** في تقسيم الكافر قال شارح المقاصد
الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد
لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان
كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود والنصارى وان قال
بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري اي الخالق اصلا خص
باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق
خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك وادعى انه تاويل كتاب المجوس الذي
جاء به من يزعم المجوس انه نبيهم اقول اختلاف بين الكافر باعتبار اختلاف الاحوال الاربع في ان
يجمع اسمان او اكثر في احد باعتبار اجتماع الحالين المذكورين او اكثر مثلا من اثبت الالهين و
تدين ببعض الاديان فهو مشرك وهو اهل كتاب ثم اقول في الفرق بين المنافق والزنديق
على ما ذكره شارح المقاصد خفاء الا ان يقال الزنديق هو الذي يبطن كفريات المدونة في
الكتاب المذكور لا من يبطن اي كفر كان وقال في القاموس الزنديق بالكسر قوم من الثنوية
قائل بالنور والظلمة اي بان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر او من لا يؤمن بالاخرة
او بالربوبية او من يبطن الكفر ويظهر الايمان وهو معرب زن دين اي دين المرأة جمعه
زنادقة وزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة **الباب الثالث** في الامامة وفيه
ثلاثة مباحث **المبحث الاول** في وجوب نصب الامام اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام
في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة اي ناحيتها على وجه يجب اتباعه على كافة الامة
وبقيد الاخير يخرج من نصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على
الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا كما ذكره شارح المواقف وقد اختلف

في وجوب

في وجوب نصب الامام فالامامية والاسماعيلية اوجبوا نصب الامام على الله تعالى واوجبه المعتزلة و
الزيدية علينا عقلا اي بالدليل العقلي واوجبه اصحابنا علينا سمعا وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام
لا على الله تعالى ولا علينا لا عقلا ولا سمعا لنا في عدم وجوبه على الله تعالى ما مر من ابطال وجوب شيء عليه تعالى واما وجوبه علينا
سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت
عن خليفة وامام والثاني ان في نصب الامام دفع ضرر مظنون ودفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه
باجماع الانبياء واتفاق العقلاء بان الضرر بانه البلاد اذا خلت عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات ويزجر عن
ويرد الناس الظلمة عن المستضعفين استحوذ اي استولى عليهم الشيطان وظهر ووقت فيه الفسوق والعصيان
وشاع الهرج والمرج كما ذكره شارح المواقف والمقاصد **المبحث الثاني** في شروط الامامة وهي تسعة الاول ان
يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية ويستقل بالفتوى
في النوازل والثاني انه يكون ذا رأي وتدبير بتدبير الوقائع في امر الحرب والسلم اي الصلح والثالث ان
يكون شجاعا قوي القلب ليجبن عن القيام بالحرب ولا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب وجمع من
العلماء نازعوا في هذه الصفات الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بها نائب من كان هو موصوفا
بها والرابع ان يكون عدلا اذ لو لم يكن عدلا لا يؤمن من صرف اموال الناس في شهواته وتضييع حقوق
المسلمين ويتضمن جمع الصفة ان يجوز سياسة الخامس العقل والسادس البلوغ لان المجنون والصبي ليس
لهما الولاية على انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس لا يهابان بعد لبين والسابع الذكورة
لان النساء ناقصات عقل ودين والثامن الحرية لان العبد محتقر بين الناس والتاسع ان يكون قرشيا
خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد
العموم فان الالف واللام في الجمع للعموم حيث لا عهد هنا ثم انه لا يشترط في الامامة العصمة من الذنوب
خلافا للاسماعيلية والامامية **المبحث الثالث** فيما يثبت به الامامة اجمع الامة على انها تثبت بالنص من
رسول الله ومن الامام السابق اعني الامام السابق الثابت امامته بنص الرسول عليه السلام
وهذا العبد لم يذكره ولكنه مراده يعرف من تتبع السياق وانما الخلاف فيما اذا بايع اهل الحل والعقد و

وشخصا مستعد للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على بلاد المسلمين فقال اما منهم
اهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لوجوه الاول ان اثبات الامامة
بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويميل كل فرقة ويرجح اماما فيقع بينهم
المحاربة والثاني ان اهل البيعة وهم اهل الحل والعقد لا يصير فعلهم واختيارهم الامام حجة على من عداهم
لانهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين فكيف يجعلون لشخص آخر ملكا على المسلمين يتصرف
فيهم اقول حاصل كلامهم هذا ان الامامة ان ثبتت بالبيعة فاما ان تثبت ببيعة جميع المسلمين وهو
متعذر وببيعة البعض لا يصير حجة على الجميع والثالث ان الامامة نيابة عن الله ورسوله فلا يثبت الا بقولهما
اولا او بالواسطة اقول ولما لم الثالث يدل على ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء تحقق الاولين فانهما
يدلان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط وجوابه عن دليلهم الاول ان الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن
الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن الثاني بانه منقوض
بان الشاهد ليس له تصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي بشهادته متصرفا فيه بالحكم عليه وعن
الثالث بانه يجوز ان يجعل اختيار الامامة او ظهور الشوكة علامة لاذن الله ورسوله لتركه الشخص بانه
البحث الرابع ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر الصديق وذلك باجماع الصحابة رضي الله عنهم
خلافا للشيعة فانهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام علي رضي الله عنه وللطرفين حجج مواقعها كتب
لا حاجة الى الاشتغال بها في بلادنا هذا **البحث الخامس** في فضل الصحابة يجب تعظيم جميع اصحاب النبي عليه السلام
والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لاجل بعضهم على بعض وترك الغلو
الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم
في مواضع كثيرة منها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم و
بايمانهم الاية وقد احبهم النبي عليه السلام واثنى عليهم واوصى امته بعدم سبهم وبغضهم واذاهم و
ما ورد من المطاعن فيهم فعلى تقدير صحته له محامل وتاويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي
عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين **تذنيب** في ذكر الفرق التي اشار اليها

الرسول

الرسول عليه السلام ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة فقيل يا نبي الله عليه السلام ومن هي الفرقة
الناجية فقال عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته عليه السلام حيث وقع ما اخبر فقال
شارح المواقف نقلا عن الآمدي ما حاصله ان المسلمين كانوا عند وفات النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريق واحد
ثم سنح الاختلاف وتفرقت شيئا فشيئا حتى صار ثلاثا وسبعين فرقة كما اخبر **اعلم** ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة
والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية **الفرقة الاولى** المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء
الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري حين دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب
الكبيرة فكيف نحكم انت فتفكر وقبل ان يجيب قال واصل لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر ثم قام
الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فقال
الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سموا معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم
وانكار القدر فيها اي خلق الله فيها والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد اما لقبهم بالعدل فلقولهم
بوجوب الاصلح ووجوب اللطف واما بالتوحيد فلقولهم بنفي الصفات القديمة الزائدة على الذات وان كلامه
تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه تعالى غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح
عقليان يجب عليه رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله ووجوب اللطف والثواب والعقاب وان صاحب الكبيرة ثم انهم
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا وهم الواصلية والعمرية بفتح العين
وسكون الميم والهذيلية والنظامية والاسوارية والاسكافية والجعفرية والبشرية والمزدارية والهشامية والصالحية
والحائطية والحدثية والمعمرية والثمامية والخياطية والجاحظية والكعبية والجبائية والبهشمية **الفرقة
الثانية** الشيعة اي الذين شايعوا عليا رضي الله عنه اي تابعوه وقالوا انه الامام بعد رسول الله عليه السلام بالنص
اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم
واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة
وزيدية وامامية **اما الغلاة** فثمانية عشر السبائية والكاملية والبيانية والمغيرية والجناحية والمنصورية
والخطابية بفتح الخاء وتشديد الطاء والغرابية والذمية بفتح الذال المعجمة والهشامية والزرارية واليونسية و

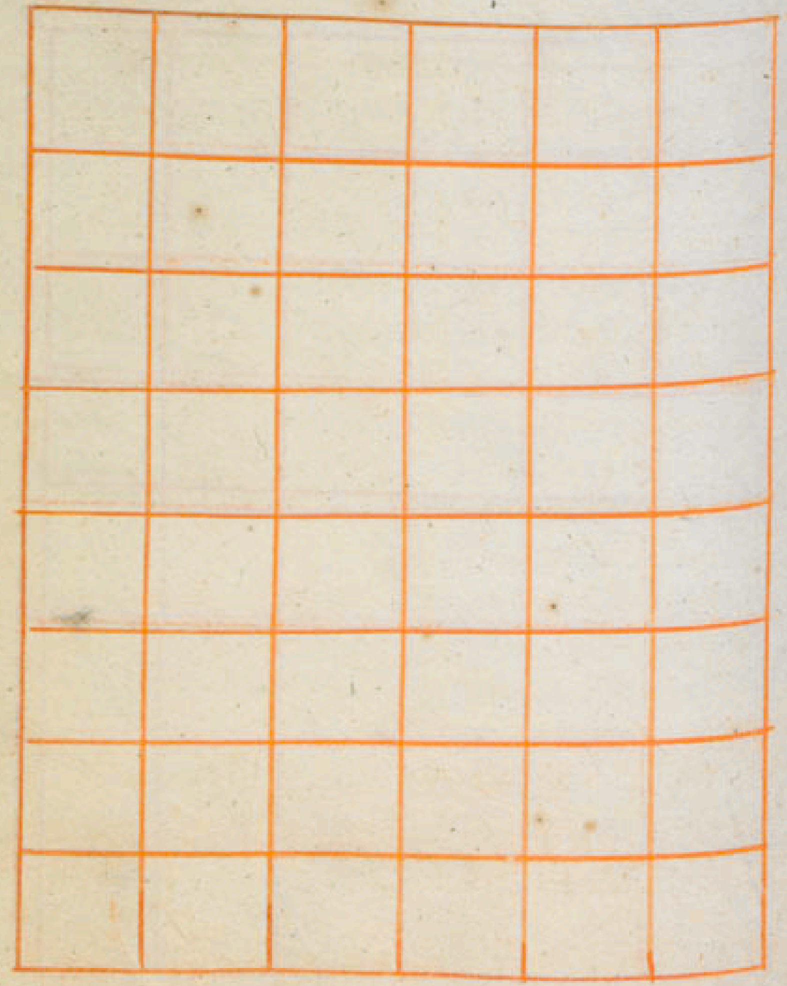
والشيطانية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصيرية على التصغير والاسحاقية وسبع فرقة واحدة والاسماعيلية
وقد يلقب الاسماعيلية بالباطنية وبالقرامطة واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والتبرية واما الامامية
فلم يتفرقوا اولا وان تفرق متأخروهم ولذلك عدوا فرقة واحدة الفرقة الثالثة الخوارج وهي سبع
فرق المحكمة بضم الميم وكسر الكاف المشددة والبيهسية والازارقة والنجدات والاصفرية بالصاد والاباضية
والفرق الاباضية فرق اربع الحفصية اليزيدية الحارثية والقائلون بان اتيان المأمور به طاعة وان لم
يقصد به وجه الله تعالى والسابعة من الخوارج العجاردة وهم عشر فرق الميمونية الاطرية الشعيبية الحازمية
الخلفية الاطرافية المعلومية المجهولية الصلتية الثعالبة وفرق الثعالبة فرقها اربع الاخنسية المعبدية
الشيبانية المكرمية الفرقة الرابعة المرجئة لقبوا بها لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون
الرجاء وفرقهم خمس اليونسية والعبيدية والغسانية بالغين المعجمة والسين المشددة المهملة والثوبانية
والتومنية الفرقة الخامسة النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم ثلث فرق البرغوثية والزعفرانية والمستدركة
الفرقة السادسة الجبرية الجبر اسناد فعل العبد الى الله تعالى والجبرية قسمان متوسطة بين الجبر والتفويض
تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية وخالصة لا تثبت الكسب كالجهمية الفرقة السابعة المشبهة
شبهوا الله تعالى بالمخلوقات وهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريق التشبيه فمنهم مشبهة غلاة
الشيعة ومنهم مشبهة الحشوية ومنهم مشبهة الكرامية واما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم
الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع معتزلة الاستقلال قال في شرح
المقاصد المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي
الحسن الاشعري وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وما بينهم
من فرق [illegible] بين الطائفتين في بعض الاصول كمسئلة التكوين ولا ينسب احدهما الى البدع
اقول المعتزلة عشرون فرقة والشيعة اثنان وعشرون فرقة والخوارج ما عدا الاباضية والعجاردة منها
خمس فرق والاباضية اربع فرق والعجاردة ما عدا الثعالبة تسع فرق والثعالبة اربع فرق والمرجئة
خمس فرق والنجارية ثلث فرق والجبرية فرقتان والمشبهة فرقة واحدة والناجية فرقة واحدة فالمجموع

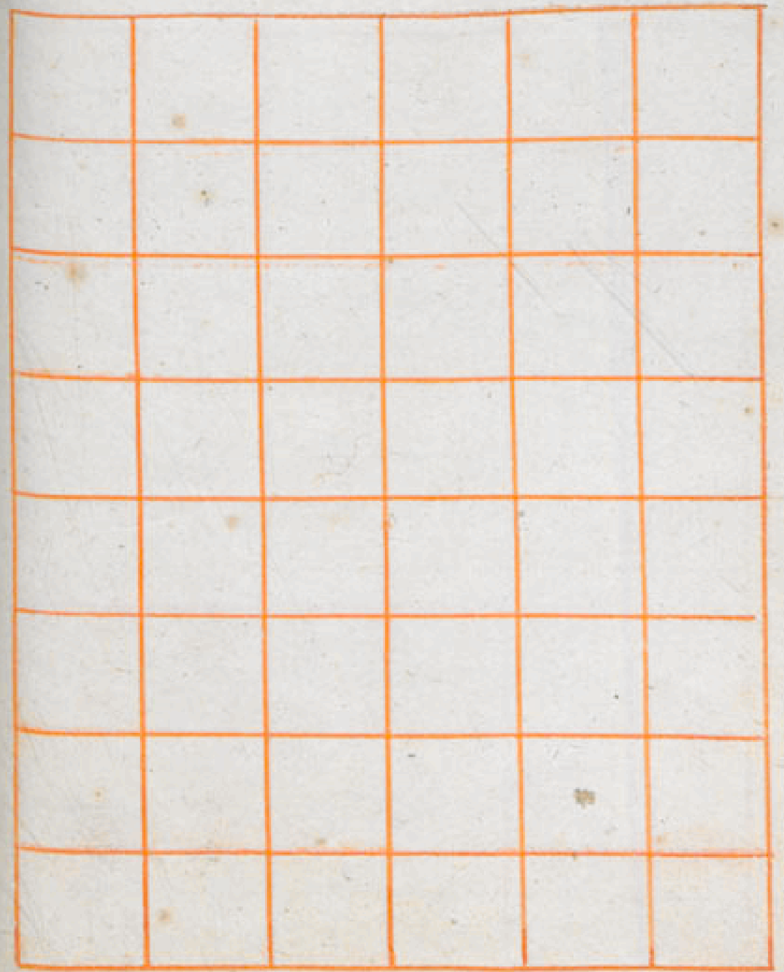
ستة وسبعون

ستة وسبعون وهو زائد على عدد الفرق في الحديث المذكور فيجب ان يعد اثنتان من الاباضية والثعالبة فرقة واحدة خاتمة في حكم
مخالف الحق من اهل القبلة الحكم بكفرهم ام لا قال في شرح المقاصد ومعنى ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام
كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة
وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع في ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد ام لا
ولا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات
ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي
لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر
الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال الاستاذ ابو اسحق نكفر من يكفرنا اقول فبعض الفرق المذكورة منكر
لبعض ضروريات الدين كالخطابية قالوا بالنبوة والجناحية انكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والزنا
والاسماعيلية قصدوا ابطال الشريعة كما ذكر في شرح المواقف فلا نزاع في كفرهم وانما عدوا من الفرق الاسلامية
لادعائهم الاسلام ولعل امثال هؤلاء لم يظهروا في زمن ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى ولذا اطلقوا القول
بعدم كفر اهل الاهواء اقول وبعض من الفرق كان سبب ضلالهم مطالعة كتب الفلاسفة وهم الواصلية والنظامية
والجاحظية والاسماعيلية طالعوا كتب الفلاسفة فصاروا من اشقياء الفرق الضالة خصوصا الاسماعيلية
فانهم طالعوا كتب الفلاسفة فمزجوها بالنواميس الدينية والامور الشرعية كما ذكر في شرح المواقف فمن عظم
الفلسفة وزين كتبها واشتغل باشتغالها وعد العمر اوقاتا عامرة واستثقل العلوم الشرعية [illegible]
من [illegible] بعض الطلبة فلا ارى يستخف بالشريعة ويخشى من الزندقة والالحاد [illegible] وقد كثر مثلا
[illegible] في هذا الباب وتفصيل ما ذكره تاج الدين السبكي رحمة الله تعالى عليه حيث قال ومن هم طائفة تبعث
طريقة ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الامة واشتغلوا
باباطيلهم وجهالاتهم وسموها الحكمة الاسلامية ولقبوا انفسهم حكماء الاسلامية وهم احق بان يسموا
سفهاء جهلاء من ان يسموا حكماء اذ هم اعداء انبياء الله تعالى ورسله عليهم السلام والمحرفون الكلم الشريف عن
مواضعه [illegible] وسموها الحكمة الاسلامية واستجلبوا [illegible]

والالحاد نلقى اعوانهم يحفظ قرآنا ولا حديثا عن رسول الله عليه السلام ولعمر الله ان هؤلاء لاضر على عوام
الناس من اليهود والنصارى لانهم يلبسون لباس المسلمين ويزعمون انهم من علمائهم فيعتقد [illegible]
بهم وهم لا يعتقدون شيئا من دين الاسلام بل يهدمون قواعده لا ينقضون عراه عروة عروة شعر و[illegible]
النبوة الى الاسلام الا لصوص وعادتهم ان يتسللوا فيأتون الى المكر [illegible] ويأتون [illegible]
وهم كسالى فالحذر منهم وقد افتى جماعة ائمتنا ومشيخة مشيخنا بتحريم الاشتغال في الفلسفة ثم
قال اما علموا من حفظ القرآن كله وشيئا كثيرا من حديث النبي عليه السلام وبلغ في الفقه مرتبة
الافتاء يجوز له النظر في الفلسفة للرد على اهلها ولكن بشرط ان احد حال ان يثق من نفسه
بانه لا ينجر كلامهم الى الباطل واتفق ان لا يمزج كلامهم بكلام علماء الاسلام وما كان ذلك الا في
زماننا وقبله مثل نصير الطوسي ومن تبعه لا حياهم الله تعالى رأي مثبتين تركن الكتاب و
السنة واشتغلوا بمقالات ابن سينا ومن نحا نحوه حتى قال الشيخ ابن سينا وقال خواجه نصير
ومثل ذلك ان تضرب بالسياط وتطاف بهم في الاسواق دنيا وعليهم اجزاء من ترك الكتاب
والسنة واشتغل بالباطل المبتدعات اقول ومن لم يرد الله قلبه لا يفرق بين الحق والباطل ويكب
على ما ليس فيه طائل ويصرف فيه ضياعا وضلالا ويخاف عليه سوء الادا فلذلك يحذر من
يشتغل كتب الفلسفة وقال تاج السبكي رحمه الله عليهم اجرا [illegible] على اهل عصرنا [illegible] بعضهم
من نظر في شرح الكتب الكلامية التي انشأها المتأخرون بعد نصير الطوسي وغيرهم اقول ان كان
كالمواقف والمقاصد والطوالع من ذلك القبيل كما هو المظنون فقصور واضعف العبد وبدا
بالنصوص يجمع [illegible] صرف وجوه الطلبة عن الاشتغال بشرح الفلسفة فهذا [illegible] فاشترو واستغفر الله
العظيم واتوب اليه واعوذ به من ان يأخذني سهو القلم وزلل القدم ونعوذ بهم من
العقائد الباطلة والخطرات الفاسدة ونسأله حسن الخاتمة تم تصنيف الشريف
على يد [illegible] حلبي زاده المرعشي اكرمه الله واياه بالسعادة الحمد لله رب [illegible] البلاد [illegible]
اسعد [illegible] في مدرسة [illegible] في مجلس حاجي محمد [illegible]
الشهير [illegible] الطلبة [illegible] زاده من يد عبد الكريم [illegible] الفقير بن علي
بن حاجي عمر [illegible] قرأه منه [illegible] سنة [illegible]
السنة

١١٨٧





٩٢

تقرير الثواني
في الدائرة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبحمده وصلوة على رسوله ه يقول البائس الفقير محمد المرعشي ثم عوسجةلي داده اكرمه الله سبحانه بالفوز والسعادة هذا تقرير القوانين ثم اولته من علم المناظرة كتبته تخليصا عن اقتراح بعض الطلبة وليكون لهم مقدمة لطلب فرائد الفوائد و علم المناظرة قوانين يعرف بها احوال الابحاث الجزئية من كونها موجهة و القانون قضية كلية يعرف بها احكام جزئيات موضوعها بضمها الى صغرى سهلة الحصول بجعل موضوعها عنوان موضوع كبرى الكلية على صغرى من ضربانه فيحصل قياس من الشكل الاول ينتج حمل محمول القانون على ذلك الجزئي فيقال هذا البحث منع كذا وكل كذا فهو موجه ينتج ان هذا البحث موجه وقس عليه والابحاث اعتراضات السائل واجوبة المعلل والتوجيه ان يوجه المناظر كلامه الى كلام الخصم كما قيل وموضوع علم المناظرة الابحاث الكلية اذ يبحث فيه من احوالها من كونها موجهة وغير موجهة فالبحث من احوالها هي القوانين المذكورة و الغرض منه معرفة احوال الابحاث الجزئية وفائدته العصمة عن الخطأ في المناظرات ومن ليس بعضا عنه من هذا الفن لا يكاد يجيء بحاث العلوم خصوصا الكلام واصول الفقه والميزان ويسمى هذا الفن علم اداب البحث وعلم صناعة التوجيه ايضا و لفظ العلم ليس جزءا من هذه الاسامي وكذا من سائر العلوم فالاضافة من قبيل شجر الاراك ايها ثم فظهر ان اسم الفن هو المناظرة وهي حركت بالنظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وهذا مفهوم مباين لما سبق فلهذا يطلق عند المناظرين على معنيين الفن المذكور وصفة المناظرة وهذا الفن يقارب ما ذكره الاصوليون في باب القياس ويباين فن الجدل اذ هذا قوانين يقتدر بها على اظهار الصواب وذاك قوانين يقتدر بها على حفظ

المتن

مدعى او دفع كلام الخصم سواء كان كل منهما حقا او باطلا فغرض الاول اظهار الصواب وغرض الثاني حفظ المدعى او دفع الخصم والزامه فهو اعم الجدل المذموم ومفاكلة لا ينبغي ان يجادل بها الا الخصم المتعنت والجدل يطلق على صفة الجدل ايضا ورتبته على مقدمة ومقصدين وخاتمة المقدمة في تفسير بعض الالفاظ المنع والمناقضة والنقض التفصيلي الفاظ مترادفة عندهم معناها طلب الدليل على مقدمة الدليل وقد يطلق لفظ المنع على طلب البيان مجازا وهو اعم من جهة انه مشترك بين منع النقل ومنع المدعى ومنع المقدمة ومن جهة البيان مشترك بين الدليل المنطقي المعتبر في هذا الفن وبين تصحيح النقل باحضار الكتاب و لفظ المنع عندهم معنى اخص يعم المناقضة والنقض والمعارضة وهو المدخل في مقابلة الدليل سواء كان بطريق المطالبة او الابطال و مقدمة الدليل ما يتوقف عليه صحة الدليل ويتناول اجزاء الدليل وشرائطها جميعا و تقريبه والتقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب والملازمة كون الشيء مقتضيا للاخر والاول ملزوم والثاني لازم واللازم قد يكون مساويا للملزوم وقد يكون اعم مطلقا لا اعم ثم اعلم ان طلب الدليل على المدعى او على مقدمة دليله وطلب تصحيح النقل قد يكون بلا مشتق من لفظ المنع كان تقول هذا ممنوع وقد يكون بالمشتق منه كان تقول فيه مناقشة او انه غير مسلم او لا نسلم ذلك او مطلوب البيان والاول مجاز في المدعى والنقل ولا مجاز في بواقي الالفاظ هذا اذا كان المدعى او مقدمة دليله غير مدلل والا فحقيقة استعمال الالفاظ المذكورة كلها مجاز في النسبة والمنسوب اليه في الحقيقة شيء من مقدمات دليلها ثم اعلم ان المنع في شيء من الصور لا يحتاج الى سند فان لم يذكر معه سند يسمى منعا مجردا وان ذكر يسمى منعا مع سند والسند ما يكون به المنع في زعم المانع وتنوير السند ما يذكر لتوضيح السند والنقض في عرفهم

قوله مجاز كما اشار اليه اه اما اطلاق النقض على ابطالهما فلشبهة ابطال القلب لانهما يتصادقان مثله واما اطلاق المعارضة فلشبهة ابطال المدعى المدلل قوله كما اشار اليه ابو الفتح حيث قال ان كل واحد من نقض النقل والمدعى ومعارضتهما مجازا قليل نادر بمعنى اطلاق لفظ النقض والمعارضة على ابطالهما كما هو لانه اي المجاز قوله ولذا لا مانع من اطلاق النقض مجازا لم تكن المعارضة لانهما من قبيل المنقول فابطالهما يشبه ابطال التعريف حقا او منعا ولا يشبه ابطال المدعى المدلل قوله لابد له من دليل اذ الابطال العادي منه مكابرة غير مسموعة قوله ما يدل على فساد الدليل سواء قيل فائدة ابو الفتح قوله قد يطلق ايضا يدل عليه قول السيد الشريف في حاشية شرح الشمسية ولا يذهب عليك في ذلك بحث في منع مقدمة من مقدمات الدليل الى ان هو بحث بالسند قوله وخلافه نقيضه كان يعارض العالم حادث بان العالم ليس بحادث قوله او ما يستلزم نقيضه كان يعارض ذلك بان العالم قديم والقديم ليس بنقيض الحادث لان نقيض كل شيء رفعه فنقيضه ليس بحادث والقديم يستلزمه قوله معارضة في عرفهم فاطلاق المعارضة عليها مجاز بعلاقة المشابهة قوله ما يتركب اه ذكره ابن رسالة المحشي منه منه

التعريف وهو ابطاله بعدم الجمع او المنع ونقض المقدمة وهو لا يتم ان يقيد بالتفصيلي وهو تمنا فقط ونقض الدليل وهو ابطاله بتخلف المدعى عنه في بعض الصور او باستلزامه فسادا وهو قد يقيد بالاجمالي واستعمال النقض والمعارضة في ابطال النقل والمدعى مجاز كما اشار اليه ابو الفتح هذا اذا لم يكونا مدللين والا فابطالهما معارضة حقيقة وكذا ابطال المقدمة المدللة واما ابطال غير مدللة فيسمى غصبا لكن لا مانع من اطلاق النقض والمعارضة عليه مجازا لانه قياسي وكذا لا مانع من اطلاق النقض مجازا على ابطال التعريف بغير ما ذكر وابطال التقسيم والابطال لا بد له من دليل ودليل نقض الدليل يسمى شاهدا **فالشاهد** ما يدل على فساد الدليل كما قيل لكن الشاهد قد يطلق على السند ايضا **والمعارضة** اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم وخلافه نقيضه او ما يستلزم نقيضه ولو لم يكن للخصم دليل عليه لا تكون اقامة الدليل على خلافه معارضة في عرفهم **والدليل** في عرف المنطقيين ما تركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري قيد بالنظري احترازا من المجهول البديهي ويقال له البديهي الخفي وانما احترز عنه لان ما يوصل الى البديهي الخفي يسمى تنبيها **والتنبيه** هو الاشارة الى ما يستفاد منه القضية البديهية من الاحساس والتجربة والحدس وغير ذلك كما يقال لاثبات تغير العالم لانا نشاهد التغيرات فيه من الحركات والآثار المختلفة كذا قيل واما الدليل في عرف الاصوليين فهو ما يستدل بوقوعه او بشيء من حالاته على وقوع غيره او شيء من حالاته ولذا قالوا الدليل على وحدة الصانع وكمال حكمته هو العالم فانه كما يستدل بوقوعه اي وجوده على وجود الصانع كذا يستدل بشيء من حالاته وهو كونه على النظام الاكمل وحدة الصانع وكمال حكمته هذا هو

قوله والآثار المختلفة لو قيل فائدة بعض المحشي قوله هو العالم كذا قيل فائدة المسعود منه منه

المشهور

قوله لا يناسب الفن الا المعتبر فيه الدليل المنطقي وقد يجيء قوله فكل جواب اه وقع في الحاشية الالوهية وقد يستعمل في الدلائل مقدمات الزامية وذلك يكون من الجدليات دون العقليات بل لا بد فيها من المقدمات المحققة في نفس الامر انتهى فظهر من هذا المتكلم على الامر المحقق وعلى الامر المسلم منه منه

المشهور عندهم وبيان تحقيق عرفهم وتفصيل العرفين لا يناسب الفن **ثم اعلم** ان الدليل المنطقي ينقسم الى برهان وامارة وجدل ومغالطة وله اقسام غيرها لا يناسب ذكرها في هذا الفن **اما البرهان** فهو قياس مؤلف من مقدمات قطعية يشتمل على شرائط الانتاج وهو يفيد اليقين بالنتيجة **واما الامارة** فهو قياس كانت احدى مقدمتيه او كلتاهما ظنية وهي لا يفيد الا الظن بالنتيجة **واما الجدل** فهو قياس كانت احدى مقدمتيه او كلتاهما مشهورة او مسلمة من جهة الخصم اعني انها مسلمة عند الخصم فيسلمها المجيب ويبني عليها الكلام لدفعه والغرض من الجدل الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان فكل جواب يبنى على الامر المحقق في الواقع فهو جواب تحقيقي وان بني على ما يسلمه الخصم فهو جواب جدلي وكذا السؤال **واما المغالطة** فهو قياس اما من جهة الصورة بان لم يشتمل على شرائط الانتاج او من جهة المادة بان كان بعض مقدماته او كلها كاذبة شبيهة اما او لم يكن شبيهة بالصادقة لا يسمى القياس المركب منها مغالطة ووضع الطبيعة مقام الكلية من قبيل انتفاء شرط الانتاج واعلم ان من قبيل الخطأ في المادة اشتمال الدليل على المصادرة على المطلوب وهي في عرف المنطقيين جعل احدى مقدمتيه عين النتيجة بتغيير ما وانما اعتبر التغيير ليقع الالتباس كان نقول هذه نقلة وكل نقلة حركة ينتج ان هذه حركة فالصغرى هنا عين النتيجة وقد بدل الحركة فيها بما يرادفها وهي النقلة وكان نقول الانسان بشر وكل بشر ضحاك ينتج ان الانسان ضحاك فالكبرى هنا عين النتيجة وقد بدل الانسان بما يرادفه وهو البشر **ومن** قبيل الخطأ جعل احدى مقدمتيه مبنى النتيجة بتغيير ما كون عين النتيجة واحدى مقدمتي الدليل متضايفين فان احدى المتضايفين في قوة الآخر فاذا جعل

قوله ان من قبيل فساد المادة يعني ان فساد المادة قد يكون كذبها وقد يكون الامر الآخر وهو هنا استلزامه الدور وكون اشتمال الدليل على المصادرة من قبيل فساد المادة صرح به في اواخر شرح الشمسية للقطب منه منه

قوله ووضع الطبيعة كقولك الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج الانسان جنس وهذه النتيجة فاسدة لفساد الدليل لا لفساد النتيجة فان المراد من الانسان في الصغرى ما صدق عليه الانسان لا مفهوم الانسان لان مفهوم الانسان ليس بحيوان اي ليس بمتصف بمفهوم الحيوان ... ان ما صدق عليه الانسان متصف بمفهوم الحيوان وموضوع الحيوان جنس ان مفهوم الحيوان جنس فلم يتكرر الحد الاوسط لان محمول الصغرى هو المتصف بمفهوم الحيوان وموضوع الكبرى هو مفهوم الحيوان لا المتصف بمفهوم الحيوان ... فكرر الحد الاوسط لا يجب ... قوله على المصادرة على المطلوب ... الدليل مقدم على النتيجة فاذا اخذت النتيجة في الدليل يلزم تقديم النتيجة على نفسها وبالجملة ان لازم المصادرة هو الدور لان النتيجة تتوقف على الدليل وهو على جزئه الذي هو النتيجة فالنتيجة تتوقف على نفسها قوله ومن قبيل هذا ... منه منه

قوله على شرح المختصر الاصول قال شارح القطب هناك مثل هذا ذو اب وكل ذي اب ابن فهذا ابن فالصغرى عين النتيجة قوله فـ
انه التوريجات المراد بها كتاب السيد الشريف يذكر فيها توريجات اصطلاحات العلوم منه منه منه منه

قوله تصور محمول النتيجة . ومحمولها ابن قوله نسبة الى ما فيه متعلق بالتصور والتعبير راجع الى محمول النتيجة
قوله الى ذات متضايفة اي متضايف محمول النتيجة و
هو الاب قوله ماخوذة حال من ذات المتضايف
ووصف الاضافة هو وصف الابوة ويكون النسبة
ح بواسطة ذو قوله حتى لو كانت اي ذات
المضايف معراة عن وصف الاضافة وهو الابوة
بل كانت ذات المضايف مقصورة بوصف آخر
وهو في المثال المذكور يتكلم وصف انسان
آخر كان يقول لانه متولد من نطفة انسان
آخر فنسبة الابن الى ذات المضايف بانه متولد
من نطفتها ولايكون ح النسبة بواسطة ذو بل
بعضها متولد قوله حتى لو كانت معراة اه وان
اردت توضيح المقام فانظر الى كلام السيد الشريف
في حاشية شرح المطالع في بحث الجنس قوله
ليس من قبيل جعل الدعوى اه وقال السيد الشريف
في حاشية شرح الشمسية نقلا من البعض في باب
بيان النسبة بين الكليات منه منه منه

احدهما مقدمة من برهان الآخر كان يجعل النتيجة مقدمة من برهانها كقولك
هذا ابن لانه ذو اب وكل ذي اب ابن ينتج هذا ابن فالصغرى هنا في قوة
النتيجة لانهما متضايفان كذا في حاشية السيد الشريف على شرح مختصر الاصول و
المتضايفان هما الامران المتقابلان اللذان لايمكن تعقل احدهما الا مع تعقل الآخر
فيلزم تعقل احدهما تعقل الآخر وكذا وقع في التوريجات ثم المصادرة هي ان تجعل
النتيجة جزء من القياس بتغيير ما كما في صورة التضايف المذكورة وفيها نظر لان
المتضايفين من قبيل المتقابلين اللذين لايمكن اجتماعهما في موضع واحد من جهة واحدة
في زمان واحد والنتيجة مع الصغرى في المثال المذكور ليست كذلك اذ لاتقابل بينهما
بل المتقابلان هما الابن والاب فهما المتضايفان فتعقل في كلام السيد المحقق
ولعل المراد كون محمول المقدمة تصور محمول النتيجة بنسبة الى ذات متضايفة ماخوذة
مع وصف الاضافة حتى لو كانت معراة عن وصف الاضافة كان تقول لانه متولد
من نطفة انسان آخر لايلزم المصادرة ومما ينبغي ان يتنبه عليه ان الاستدلال بالتوقف
الى على ثبوت المدعى وليس من قبيل جعل الدعوى جزء من الدليل لان الموقوف بالكسر
ليس عين الموقوف كما صرح به بل هو مفهوم تفصيلي والموقوف مفهوم اجمالي فهما
ليسا متحدين وكذلك كان تقول هذا اسم لانه دال على معنى في نفسه غير مقترن باحد
الازمنة الثلثة وكل ما هو كذلك فهو اسم فليس الدعوى بناء على الصغرى فليتأمل
ابن الحاجب لانه اما ان ترك على معنى فيه الى آخره مصادرة ان قلت الدليل مركب
من قضيتين والدعوى قضية واحدة فلا يمكن جعلها عين الدليل فما وجه ما كتب
في بعض الورقات ان المصادرة هي جعل الدعوى عين الدليل او جزئه قلت لعله
اشارة الى وجه بعيد وهو ان يكون الحدود الثلثة للدليل مترادفة فالنتيجة
ح تكون عين كل واحد من مقدمتي الدليل فتكون عين الدليل ولك ان تقول

قوله من بعض المحشي شرح الشمسية وهو المحشي العماد والمحشي الآخر داود قوله ومن هذا القبيل كل قياس دوري وبالجملة ان النتيجة هنا
تتوقف على دليلها وهو على جزئه وهو على دليله وهو على جزئه الذي هو النتيجة منه منه منه

فتطوى احدى مقدمتي الدليل وتكون الدعوى عين المذكورة فيتوجه حمل
الدعوى عين الدليل للغفلة من المقدمة كما صدر من بعض محشي شرح الشمسية
عند بيان النسب بين القضيتين ورده محشي آخر بان الدليل ليس عين المذكورة
اذ هنا مقدمة اخرى مطوية فيحتمل ان يكون ما كتب في بعض الورقات مبنيا على
التوهم المذكور ومن قبيل جعل احدى المقدمتين عين النتيجة ايضا توقف العلم
باحدى مقدمتي الدليل على العلم بالنتيجة بناء ما قاله القطب في شرح مختصر الاصول
ومن هذا القبيل كل قياس دوري وهو ان يثبت احدى مقدمتيه بقياس يتألف
من نتيجة القياس الاول وعكس المقدمة الاخرى كما يقال كل وضوء رافع الحدث وكل
ما هو رافع الحدث يصح بالنية يقول ان كل ما هو رافع الحدث وضوء وكل وضوء يصح
بالنية فكل ما هو رافع الحدث يصح بالنية انتهى يقول لعل القياس
الدوري لاينحصر في الصورة التي ذكرها بل يوجد في غيرها ايضا كما في القياس
الاستثنائي المركب من المتصلة الاتفاقية نحو ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق
لكن الانسان ناطق ينتج ان الحمار ناهق لان العلم بصدق المتصلة الاتفاقية موقوف
على العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم بصدق التالي من العلم بصدق الاتفاقية
يلزم الدور كذا في تصريحات شرح الشمسية ولان بيان المصادرة نادر في كتب
المؤلفين فاطنبت فيه ومن قبيل الفاسدة اشتباه العارض بالمعروض
وهو على ما يلهم من حاشية شرح المطالع على وجهين احدهما ان تحكم بحال
المفهوم مثلا على ما صدق عليه ذلك المفهوم فيقول الخصم هذا غلط من باب
اشتباه العارض بالمعروض اذ ليس الكلام في المفهوم بل في ما صدق عليه هذا المفهوم
والآخر ان تحكم بحال ما صدق عليه المفهوم على المفهوم فيقول الخصم ح هذا غلط من
باب اشتباه العارض بالمعروض اذ ليس الكلام في ما صدق عليه هذا المفهوم بل في

قوله ان تحكم بحال المفهوم مثلا انما قلنا مثلا لان الاشتباه لايختص بان يكون بين المفهوم وما
صدق عليه بل يعم كل عارض ومعروض ومن ذلك العقل والمعقول منه منه منه

قوله كما ذكر بعض محشي شرح السعود حيث قال ما ملخصه ان كنت ناقلا فلا يرد عليك المطالبة فان قال سائل يطلب منه تصحيح النقل يقال هذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض لان الكلام في نفس المنقول فالمراد يرد عليك مطالبة الدليل على نفس المنقول قوله اذ ليس الكلام في المفهوم بل فيما صدق عليه هذا المفهوم ان قلت الانسب ان يقال اذا كان الكلام في المعروض انه من قبيل اشتباه المعروض بالعارض قلت نعم لكن اشتباه قبيل باخر يستلزم اشتباه الاخر فيجوز ان يقال فيما اذا كان الكلام في المعروض انه من قبيل اشتباه العارض بالمعروض والاصطلاح وقع عليه كثيرا وان كان الانسب ح العكس وقال قول الآخر في حاشية شرح العقائد في باب الفعل انه في موضع كان الكلام فيه في المعروض فيكون الاعتراض من قبيل اشتباه المعروض بالعارض والاولى انه اصطلاح الخ او هو اعتراض منه بناء على انه انسب واعتمادا على ما ذكره الشريف وهو قال في موضع كان الكلام فيه في المفهوم انه من قبيل اشتباه العارض بالمعروض قوله كما في بعض الكتب وهو التوجيهات المنسوبة الى السيد الشريف قوله واظهار الفضل لم يقع في التوجيهات بل وقع في بعض التعليقات قوله او دعوى عطف على دليل الخصم فالمعنى او دعوى بطلان دعوى الخصم قوله كما قيل وفائدته اشتباه حينئذ وفيه نظر والاظهر انه مشترك لكونه الامور بين المعلل والسائل قوله من غير ذكر من متعلق دعوى بطلان دليل الخصم او دعوى بطلان دعواه منه

فمفهوم ويجوز ان يقال في الموضعين من باب اشتباه مفهوم التشبيه بما صدق هو عليه هذا الاشتباه كما يقع من المعلل يقع من السائل ومن قبيل اشتباه المعقول بالمنقول كما ذكره بعض محشي شرح السعود **النقد** كطلب الدليل **والمكابرة** هي المنازعة في المسئلة العلمية لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل كذا في بعض الكتب والقط ان معناها منازعة بشيء لا يوافق اظهار الصواب ومنع غير مسموع عند اهل التوجيه منه خروجها دعوى بطلان دليل الخصم او دعواه من غير ذكر دليل يدل على البطلان وكذا منع شيء من الاولى الا ان يراد ارجاعه المنع الى شيء من مقدمات دليله وكذا منع البديهي الاولي في كل حال وكذا منع المجربات والحدسيات والمتواترات عند مشترك التجربة والحدس والتواتر بين عامة الناس كذا قيل **و** قضايا قياساتها معها في حكم البديهي الاولي كما صرح به في شرح المواقف وكذا منع المسلم عند المانع فيدل بخروجها طلب الدليل على جوهر مدلول من حيث هو مجهولا او على مقدمة غير معينة وفيه بحث لابي الفتح **وتعيين** الطريق معناه ترجيح الطريق لسلوك اليه وتفصيله ان المعلل اذا استدل على مطلوبه بدليل يشتمل على التطويل او الاشتراك او الخفاء قال ثم يعترض عليه بان الاولى ان يستدل بهذا الشيء دليل خال عن المذكورات فيجاب عنه بان هذا الاعتراض من قبيل تعيين الطريق وهو ليس من داب المناظرين وقد يعين طريق لافادة شيء ثم يستدل عليه بانه يفيد هذا وهو المط قال ثم يعترض عليه بان ذلك لا يرجح ذلك الطريق لوجود طريق آخر يفيد ما افاده فيجاب عنه بان هذا الاعتراض من قبيل الاعتراض على تعيين الطريق والاعتراض عليه ليس من داب فتعيين الطريق في المقام الاول صفة السائل وفي المقام الثاني صفة المعلل وان شئت قلت في المقامين ليس على قانون التوجيه او خارج عن قانون المناظرة وبيان ذلك ان

قوله ثم يعترض عليه بان الاولى ونظائره ما ذكره القطب في باب العكس المستوى من شرح الشمسية وملخصه ما ذكره لا يقال ان المطلوب يثبت بهذا الطريق الا فهم ثلاثة في الاتطويل الذي سلكت لانا نقول نحن الذي بحثت طريق آخر لبيان المطلوب وتعيين الطريق ليس من داب المناظرة السيد منه منه

قوله ثم يعترض عليه بانه وبكلامه ونظائره ما ذكره بعض الافاضل وملخصه ما ذكره انه اختار المفتي طريق الخطاب في الكتب قال لكنه الا انه يؤدي الى ملاحظة الحدود فان الحدود اما يكون الخطاب كذلك يكون بدون الخطاب او الملاحظة المذكورة لا تتوقف على تحقيق حرف الخطاب قلت لا نم ان ذلك التعليل مرتب لم لا يجوز ان يكون صحيحا ولو سلم فهذا الاعتراض من قبيل الاعتراض عليه ليس على قانون التوجيه كما اشتهر القول لا ان السيد الشريف قال في حاشيته شرح الشمسية يمكن للانسان تعقل المعاني الا دقة من الالفاظ لكنه عسير جدا وذلك لان النفس قد تعودت بملاحظة المعاني من الالفاظ بحيث اذا ارادت ان تعقل المعاني ونلاحظها تتخيل الالفاظ وتنتقل منها الى المعاني ولو ارادت ان تتعقل المعاني صرفة صعب عليها ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان انتهى فيكون ذلك التعليل مرتبا منه منه منه

المناظرة

المناظرة لا لاظهار الصواب وما ذكره السائل والمفاهيم لا تعلق له بهذا الوضع اما في الاول فلان المط قد ثبت بما ذكره المعلل ايضا واما في الثاني فلان الترجيح بسبب آخر وهو اعتبار المعلل طريقه لا حظ في دليله فالحكم لو رجح ذلك الطريق والاختيار يرجحه بمجموع الدليل تثبت الترجيح وبالجملة ان يرفع ذلك الاعتراض بادنى عناية ولو قال السائل ان دليلك مشتمل على امر مشترك فهو ليس من قبيل تعيين الطريق ويحتمل ان يكون المراد به منع دعوى ضمنية لان المعلل كانه ادعى حسن دليله قال ثم منع هذه الدعوى مستندا باشتمال الاشتراك فهو على هذا التقرير من داب المناظرين لانه منع شيء من الدعوى والمنع من دابهم وبالجملة ان المعلل كما ادعى شيئا واستدل عليه كذلك ادعى حسن دليله ومنع الدعوى من اركان المناظرة ولا حاجة بين الاحتمالين قال ابو الفتح واما قيل ان الدخل في الدليل بان بعض مقدماته مشترك من قبيل تعيين الطريق وهو خارج عن قانون المناظرة فيأباه انه واقع في كلام المحققين اشتهر وكذا التفصيل في كل دخل بالاشتراك وشبهه وان كان واردا على الفاظ الدعاوي او النصوص لا في الفاظ طرائق افادة معانيها واما اذا اشتمل دليل المعلل على ما ذكر فابطال السائل بسببه ثم قال والصواب ان يقال كما انه ليس من قبيل تعيين الطريق هذا مالاح لي من تلويحات الاكابر فقس عليها ما لم يذكر على ما ذكر **التبكيت** يحتمل على معاني التوبيخ والغلبة فقولهم بكته بتشديد الكاف اما بمعنى وبخه او بمعنى غلبه وفسر التبكيت بالمعنى الثاني في المطول بالاسكات والالزام هذا والتفريع والتعقيب والتوبيخ واللوم كلها بمعنى واحد مجاورات الخصم وشتم التشبيه لشيء معه واركان العناد اليه والمعاندة معه كذا في المطول وحقيقتها ان السائل لم يتم يستلزم الشيء شيئا بناء على ان الوهم يحكم بذلك الاستلزام كسب يمنع بطلان اللزوم في الواقع والشيء الاول فحاله الاحتمال

قوله وبالجملة ان المعلل [illegible] وتطويل هذا الكلام [illegible]

قوله [illegible] الخ منه

قوله [illegible] لان [illegible] تعيين الطريق [illegible]

قوله [illegible] عن الخصم منه

قوله امران ان قلت سيجي في بيان وظيفة المعلل عند المعارضة ان المعلل عند ما تلت وظائف منع مقدمة دليل المعارض ونقض ذلك الدليل ومعارضة
قولهم بحكم النقض حتى قلت لا وجه للنقض هنا كما لا يخفى على كل متأمل قوله ويلزم ان مجموع التسليم والمنع مجاوزة الخصم كما يدل كلمة ما تستقل من الاجتماع منه

المعلل ان ينكره والشيء الثاني انها نقض دعوى المعلل فيعارض السائل المعلل بدعوى
الشيء الاول لانه يستلزم في زعمه ما ينافي دعوى المعلل فللمعلل ان يجيب عنه بامرين
الاول اثبات مدعاه بدليل آخر وترك الالتفات الى ما عارض به السائل وهذا معارضة
على المعارضة ويأتي بحثها في آخر الرسالة والامر الثاني تسليم دعوى السائل ومنع الاستلزام
وهذا المجاراة للخصم وهذا اشد تأثيرا في تبكيت الخصم واسكاته لان السائل ادعى شيئا
لا مجال للمعلل ان ينكره ويستلزم ذلك الشيء في زعمه ما ينافي مدعى المعلل فشبهة السائل
لا تزول باثبات المعلل مدعاه بدليل آخر لانه يقول بعد ذلك الاثبات الشيء الفلاني انت
لا تنكره وهو يستلزم نقيض مدعاك فشبهة السائل لا تنقطع الا بالطريق التي رأيت
ان قلت الیس للمعلل وظيفة اخرى وهي منع ما ادعاه السائل قلت لا مجال
للمعلل ان يمنعه هنا لان المفروض ان ما ادعاه السائل فلا مجال للمعلل ان ينكره فانه
مجاحد لا يصلح في فن المجادلات كما اذا قال لك من يناظرك انت من شأنك
كيت وكيت فتقول نعم ان من شأني كيت وكيت ولكن لا يلزم مني من اجل ذلك ما
ظننت انه يلزم وقد مر ايضا واما قوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم
ولكن الله يمن على من يشاء من عباده فمن مجاراة الخصم للتبكيت فان الرسل عليهم
السلام كأنهم قالوا انما قلتم من انا بشر مثلكم هو كما قلتم لا ننكره ولكن ذلك لا
يمنع ان يكون من الله علينا بالرسالة انتهى توضيحه ان الكفار توهموا ان البشرية
تنافي الرسالة وان الرسل لا تكون الا من الملائكة وان شئت قلت توهموا ان
البشرية تستلزم عدم الرسالة وبسبب ذلك التوهم منهم سقطها منهم اهل
الرسالة فالرسل لما ادعوا الرسالة عارضهم الكفار بقولهم ان انتم الا بشر
مثلنا فاجابهم الرسل بطريق المجاراة كما عرفت وكان يكفي للكفار في المعارضة
ان يقولوا انتم بشر مثلنا بدون الحصر لكن الحصر هنا للمبالغة فتأمل ثم ان ظاهر قول الكفار

قوله واما قوله تعالى ... ان نحن الا بشر ... المجاراة عبارة عن مجموع ... منه

قوله فمن مجاراة ... التسليم ... فقط منه

قوله فتأمل وجه التأمل ان دعوى البشرية من الكفار ... منافية للرسالة ... ومنع الحصر ... منه

ان

ان نحن الا بشر مثلكم تسليم لحصر تسليم لانتفاء الرسالة لان ذلك مفاد الحصر
فيما في ذلك قولهم ولكن الله يمن الآية والظاهر ان يقولوا نحن بشر مثلكم لكنا
نبا في منع الملازمة واجاب عنه في المطول بان تسليم البشرية بطريق القصر ليكون
على وفق كلام الخصم كما هو دأب المناظرين انتهى ومعناه ان القصر غير مراد في التسليم
وانما ذكر لمحض كلمة يقول الفقير فهذا الجواب من الرسل ابلغ من جواب الرسل
عليهم السلام بقولهم ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون بعد قول الكفار ما انتم الا بشر
مثلنا لان ذلك ليس لمجاراة بل في مقام المعارضة على المعارضة ان قلت قال
في التلخيص وقولهم ان نحن الا بشر مثلكم من باب مجاراة الخصم ليعثر حيث يراد
تبكيته وقال في المطول في بيان ليعثر من العثار وهو الزلة لا من العثور وهو
الاطلاع انتهى فما معنى الزلة هنا قلت الزلة الزلق وزوال الثبات والخصم
لما لم يثبت على سؤاله عند المجاراة بل سكت والزم فكأن ما زالت قدمه
من مكانها يقول الفقير المجاراة كثيرة في اجوبة المحققين حيث يقولون قلت
نعم ولكن الامر كذا والمجاراة غير التسليم في اصطلاح المناظرين وان كان يطلق على المجاراة
التسليم لغة اذ التسليم في المجاراة بمعنى التصويب والتحقيق والصحة والتسليم في مفهوم ان
يفرض السائل صحة ما منعه من غير اعتقاد بصحته وهذا يفرض تماما له التنبيه على
في الاتقان في مجاورات القرآن بعد ذكر المجاراة ومنها التسليم وهو ان يفرض المحال
يقول الفقير ويسمى التسليم في مفهوم التنزل ايضا كما وقع في عبارة بعض المحققين
وصورة التسليم ان يقول السائل بعد قوله لا نسلم الصغرى ولو سلمنا فلا نسلم الكبرى
ولعل فائدة الاشعار بان منع المقدمة الاخرى لا يتوقف على منع المقدمة الاولى لئلا
يتوهم المعلل انه اذا وقع منع الاولى يندفع منع الاخرى وانما اطنبت في الكلام و
بالغت في التوضيح لاني لم ار تفصيل هذا المقام في كتاب الالزام عجز السائل عن منع كلام الخصم

قوله ... الخصم ... منه

قوله ... الحصر ... منه

قوله ... التنبيه ... الوضع ... منه

قوله كما وقع في عبارة بعض المحققين ... التسليم ... منه

الافحام مصدر محمول عن اثبات مطلوبه اي عجز وصنع ان يتكلم كذا قاله محمود ويقال الزام السائل وافحام محمول بالاضافة والظاهر اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى جعل المعلل السائل عاجزا او جعل السائل المعلل عاجزا فتفسير المسعود تفسيران بالكلام فتدبر والزام مخصمه غالب وخصمه مغلوب ويقال للمغلوب المبهوت ومنه قوله تعالى فبهت الذي كفر اي تحير الكافر وانقطع كلامه كذا في الكواشي وقرا فبهت على صيغة المبني للفاعل بفتح الباء والهاء اي فغلب ابراهيم الكافر كذا في الكشاف ولم يجئ منه البابات كذا في القاموس **الفصل الاول**

في الابحاث الواردة على التصورات والمراد منها التعريفات والتقسيمات او التصور الذي لم يكن من قبيل احدهما فهو اما متعلق للتصديق كالمفهوم المذكور في الدعاوي والمقدمات او غير متعلق له كالتصورات التي في ضمن التصديقات وبعض الموضوع والمحمول والمقدم والتالي وكالتصورات المذكورة على سبيل التعداد والاول يرد ضمنا والتصورات فلا يذكر في هذا المقصد بل في الفصل الثاني والثاني لا يرد عليه بحث اصلا نعم يستفهم عن تفسير الفاظها بالنقل عن اهل اللغة او العرف العام او الخاص ان لم تعرف القرينة من ارادة المعنى الحقيقي والا فيجاب ببيان المعنى المجازي كاقتضاء القرينة المعينة بكسر الياء وفي بعض الرسائل ان السؤال على طريقة الاستفهام يرد على المدعى المقدمات يطلب بيان المراد منها وبيان مرجع الضمير وكذا امثالها فالسؤال اعم منه وكتب المتقدمين مشحونة به خصوصا الكشاف وقد يعترض على الفاظها من جهة عدم موافقة القوانين العربية وسيجيء فقط في هذا المقصد مقامان **المقام الاول** التعريفات وفيه فصول ثلاثة **الفصل الاول** في تقسيم التعريف بوجه على ما ذكره في شرح المواقف اما لفظي واما حقيقي اما اللفظي فهو تعيين معنى اللفظ من بين المعاني المعلومة له

لا يكون الحد الا الكلية المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات وطريق معرفة الجزئيات بالحواس الظاهرة او الباطنة على ما هو المشهور كما قال السيد في شرح مختصر الاصول
الكسبيات يمكن تعريفها بها اما بالحقيقة فقط واما باللفظي فبعد حصولها وكونها مجهولة من حيث انها مدلولة لالفاظ مخصوصة حاشية مختصر المسعود
وان

قوله التصديق صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع **قوله** سعدان نبت بفتح السين كذا في الصحاح **قوله** وهو لا يكون الا التعريف اللفظي **قوله** الذي لا يعلم وضع اللفظ له صرح به ابو الفتح في حاشية شرح التهذيب **قوله** يعلم المعنى في ذاته نقله البعض عن حاشية شرح التجريد للسيد الشريف وكذا يفهم من كلامه في شرح المواقف **قوله** جميع العلوم العربية وقد يشار الى اطلاق اللغة على جميعها في المطول والاسم المخصوص بعلم اللغة هو متن اللغة **قوله** ولعل المراد من اللغة جميع العلوم العربية ويشهد لذلك ما قالوا وحكاه في التصريف بان هذا اللفظ موضوع لهذا لغة واصطلاحا وذلك لان علم متن اللغة ليس فيه الا معاني الالفاظ لغة واما بيان معانيها الاصطلاحية ففي غيره من العلوم العربية مثل النحو والتصريف والمعاني **قوله** ما يقصد به الى قوله الاسمية كلام ابي الفتح في حاشية التهذيب غير ان التسمية بالتعريف بحسب الاسم ماخوذ من كلام السيد الشريف في شرح المواقف وذكر ابو الفتح بعد قوله تفصيلا او اجمالا لكن تركته لانه مخالف لما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف **قوله** تفصيل مفهوم اللفظ ومفهوم اللفظ هو المعنى الذي وضع الواضع اللفظ له وتفصيله اما بذكر نفس ذلك المفهوم وهو الحد الاسمي واما بذكر عوارضه المختصة به وهو الرسم الاسمي **قوله** ان تفصيلا صرح به السيد الشريف في شرح المواقف **قوله** والذي ... اليه السيد الشريف ايضا في حاشية المطالع **قوله** وقد يشتبه ذلك لانه عرف معنى اللفظ لغة او اصطلاحا فالمركب واما اذا عرف يعود فهو اللفظي البتة **قوله** كالمعدومات الى قوله وحقائق ما وجد من التصحيح

لعاظ

وان شئت قلت هو تفسير معنى اللفظ عند واضح الدلالة عليه بالنسبة الى السامع بلفظ واضح الدلالة عليه بالنسبة اليه قال التصريف بان هذا اللفظ موضوع لهذا لغة او اصطلاحا ولا يتصور فيه الحد والرسم وحقه ان يكون بلفظ مفرد مرادف او اعم كقولهم الغضنفر الاسد وسعدان نبت فان لم يوجد المفرد ذكر المركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله وهو لا يكون الا لافادة السامع الذي لا يعلم وضع اللفظ له لكن يعلم المعنى في ذاته حتى لو لم يعلم المعنى لا يمكن التعريف اللفظي له وهو طريق اهل اللغة كذا قيل ولعل المراد من اللغة جميع العلوم العربية **واما الحقيقي** فهو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات وهو المطالب التصورية وينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه معلوم وقد تصوره بوجه ما واراد تصوره بوجه آخر تفصيلا فيسمى تعريفا اسميا وتعريفا بحسب الاسم وهو منقسم الى الحدود والرسوم الاسمية لانه ان فصل نفس مفهومه الذي وضع له يسمى حدا اسميا وان ذكر عوارض ذلك المفهوم يسمى رسما اسميا والذي صدق عليه ذلك المفهوم قد يكون موجودا وقد يكون معدوما وقد يشتبه الاسمي باللفظي والتمييز بينهما موقوف على معرفة مفهوم المذكور في التعريف وعدم معرفته قبله والقسم الآخر ما يقصد به تصور حقيقة الشيء ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وحينئذ يختص بالموجودات فالمعدومات ليس لها الا تعريفات اسمية او لفظية اذ لا حقائق لها بل مفهومات والموجودات يجوز ان يكون لها اقسام التعريف كلها اذ لها مفهومات وحقائق ثم اعلم ان الواضع قد يضع اللفظ لنفس ماهية الشيء فيتحد الحد بحسب الحقيقة والحد بحسب الاسم ويختلفان بالاعتبار لانه ان اخذ من حيث هو مفيد لتصور حقيقة مسمى اللفظ فهو حد بحسب الحقيقة وان اخذ من حيث هو مفهوم اللفظ وتفصيل

اعلم ان الفرق بين مفهومات الاشياء من غير ان
وجوده في الخارج انقلب ذلك الحد حدا حقيقيا والحد
مجموع الفارجيات تسمية اربعة في الحقيقي واربعة
في الاسمي وواحد التعريف الحقيقي مجموع الثمانية
واحد فحد وقد رسم دون تعريف حقيقيا او في
حد في او فحد المطلب التصديقي على ما
الثاني هو قدس سره تنازع

بسلم وجوده في الخارج سواء كان موجودا في الخارج في نفسه اولا فاذا عرفت هذا السبب ثم علمت
الجنس ما بين لوازم هذه المفهومات والتعريف الحقيقي ما بين مفهومات الموجودات ولوازمها فاذن

وفي هذه الصورة اذا لم يعلم وجود الشيء يكون حدا بحسب الاسم

الواضع فهو حد بحسب الاسم الا انه اذا علم وجوده ينقلب ذلك الى الحد بحسب
الحقيقة كما اف من المراد انه يمكن ان يعتبر كونه حدا بحسب الحقيقة وقد يضع
الواضع اللفظ لعوارض ما هية الشيء فتلك العوارض ان ذكرت من حيث كونها مفهوم
اللفظ ومقصد الواضع فهو حد بحسب الاسم وان ذكرت من حيث كونها مفيدا لتصور
حقيقة الشيء فهو رسم بحسب الحقيقة او تصورات الحقائق قد يكون بذاتياتها وقد
يكون بعوارضها والمذكورات من الامثلة ما خوذة من مؤلفات السيد الشريف واما التفتازاني
فهو لم يفرق بين التعريف اللفظي والاسمي بل استعملهما في معنى التعريف اولا الى
الحقيقي والاسمي **فائدة** قال شارح المطالع الماهية هي الصورة المعقولة من الشيء
ثم وقد عرف الحقيقة بانه ما به الشيء هو هو اي ما به يكون الشيء نفسه فحقيقة الانسان
الحيوانية والنطق الثابتان في الواقع وماهيته هي الصورة الذهنية الماخوذة منهما
المحمولة على الانسان وهي مفهوم الحيوان الناطق فبين الماهية والحقيقة فرق كما وقع في
بعض الكتب من الاشعار باتحادهما فلعله ماول تامل فالحد التام بحسب الحقيقة هو نفس الماهية
المعبرة لتصور الحقيقة الثابتة في الواقع وهذا الباب من مزالق الاقدام فاحفظه
وجودته من المغالطات والله الموفق **الفصل الثاني** في شرائط التعريف الحقيقي
وهي منقسمة الى شرائط حسنية وشرائط صحيحة اما الاول فهو خلوه عن الاغلاط اللفظية
وعدم اشتماله على لفظ غير ظاهر الدلالة عند السامع كالالفاظ الغريبة والالفاظ المشتركة
بدون القرينة المعينة للمعنى المجازي ولا يكفي فيه القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة و
الالفاظ الدالة على المعنى بالالتزام اذ لكل معنى لوازم متعددة فلا يتعين ارادة اللازم الذي
هو المعنى في مقام التعريف الا بظهور القرينة المعينة للمراد وبيان هذا في حاشية السيد
الشريف على شرح الشمسية واما الثاني فهو ثلثة امور الاول مساواته للمعرف وهو
عبارة عن الجمع والمنع والثاني خلوه عن المحالات كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين و

قوله وبيان هذا في حاشية السيد الشريف على شرح الشمسية قوله الثاني من جملة المقدمة جواب عما هو المشهور الا ما في الحاشية المشهورة بالمطابقة
حصر او ادا لم يمكن ارادة المعاني جملة واما اذا عين المقام تلك المعاني ولا يعتبره فهو ليس بهذا الحقيقي كما صرح به العلامة الفاضل في حاشيته فاحفظ فانه

ارتفاعهما

قوله بل كونه المفهوم في نفسه اجلى اه فاذا عرف النار بانه شيء يشبه النفس في اللطافة فالتعريف باطل لان اخفى من النار وان كان دلالة لفظ
النفس عليه اظهر واما اذا عرفناه بانه اسطقس فوق الاسطقسات فالتعريف غير حسن لان الاسطقس بمعنى الاصل المركب وهذا المعنى ظاهر في نفسه
لكن دلالة لفظ الاسطقس عليه غير ظاهرة لانه غير
مانوس الاستعمال **قوله** فيرفع اه فهذا يرجع الى
اثبات المنوعة **قوله** يشتمل بحسبه اي بحسب
التعريف الحقيقي وهذا التعريف بحسب الحقيقة والتعريف
بحسب الاسم

ارتفاعهما وحمل النقيض على النقيض وسلب الشيء عن نفسه والترجيح بلا مرجح والثالث
كونه اجلى من المعرف وتفصيل المقام في كتب المنطق وليس المراد من كون
التعريف اجلى كون دلالة اللفظ عليه اجلى بل كون المفهوم في نفسه اجلى سواء كان دلالة اللفظ
عليه اجلى او لا فهو من شرائط الحسن **الفصل الثالث** فيما يرد على التعريفات
وما لا يرد وفيه مقالات ست **المقالة الاولى** في المنع وهو يرد على التعريف اللفظي
لانه من المطالب التصديقية فيدفع بالنقل عن اهل اللغة او الاصطلاح ولا يرد
على التعريف الحقيقي لان المعرف التصوري من قبيل النقش لا يقصد الحكم بثبوته على المعرف فيتجه
المنع حتى يتجه منعه بل يقصد انتقاشه في ذهن السامع صورة للمعرف تفصيلا فلا
يقصد به ذكر المعرف كالانسان في قوله الانسان حيوان ناطق اذا اراد تعريف الا
ان يتوجه ذهن السامع نحوها اجمالا الى ما يريد تصويره تفصيلا لا يحكم عليه بالتفصيل
فهو بمنزلة الكاتب ينقش صورة شيء فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق
فانه يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم ان نقشك النقش ولا معنى له كذا في حاشية شرح
المطالع للسيد الشريف **قوله** اذا اراد توجيه اشارة الى انه قد لا يراد به ذلك القول التعريف
بل التصديق كما اذا وقع مقدمة من دليل فح يجوز منعه قال في شرح المواقف نعم يصح ان
يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان وان الحيوان جنس له وان الناطق فصل له الى غير ذلك فان
هذه الاقاويل صادقة منه ضمنا وقابلة للمنع واذا اريد فيه صحة الحقائق الموجودة
بعض في التعريف بحسب الحقيقة وان تسامح في المفهومات الاعتبارية بعض في التعريف بحسب الاسم **قوله**
فان هذه الاقاويل صادرة عنه ضمنا يعني لو قال يجوز منعه فالتعريف نفسه لا يتعين بعضه
وذلك ظ واذا قال رسم فلانه قال ان هذا رسم له وانه مختص له للوضع قال السيد الشريف
في حاشيته لشرح الشمسية واعلم ان ارباب العربية والاصوليين يستعملون الحد
بمعنى المعرف فهو يتناول اقسامه الاربعة وكثيرا ما يقع الغلط بحسب الغفلة عن الاختلاف

قوله يتناول الاقسام الاربعة اي اقسام المعرف وهو الحد التام والحد
الناقص والرسم التام والرسم الناقص

لا اصطلاحين انتهى ان قلت ذكر الاشياء قبل توجيهه في قوة ان هذه
الصورة مطابقة للاشياء فهو دعوى ضمنية تقبل المنع وان لم يقبله نفس التوجيه
كما ان القول الكاتب لا انه مطابقة نقشك للذي اردت نقشه صورته له منع صحيح و
وان لم يكن المنع نفس نقشه معنى قلت ما ذكرته صحيح والمطابقة في التوجيه عبارة عن
الجمع والمنع لكن لم تجر بنفيها عادة العلماء بل بنقض صحة التوجيه مستدلين بعدم مطابقته

المغالطة الثانية في نقض صحة التوجيه الحقيقي بعدم مساواته وتقريره ان
توجيهك هذا غير صحيح لانه غير جامع او غير مانع وكل توجيه هذا شأنه فهو غير صحيح
الصغرى انه لا يشمل المادة … النقلانية مع ان الموقف صادق عليها او يشملها مع ان
الموقف غير صادق عليها وكل توجيه هذا شأنه فهو غير جامع او غير مانع وبيان
الكبرى مذكور في شرح الشمسية وشرط المساوات مذهب المتأخرين اذ القدماء جوزوا التوجيه
بالاعم والاخص وجعلوها من الرسوم الناقصة اما جواز الاعم ففي موضع يراد تمييز
المعرف من بعض الاشياء المشاركة به كما في حاشية شرح المطالع للسيد الشريف واما
الاخص فلعل الداعي اليه ارادة الاقتصار على الافراد المشهورة واعلم ان الصغرى من
دليل الصغرى مشتملة على مقدمتين للمعرف ان يمنع واحدة منهما او كليهما وطريق الثالث
ان يمنع احديهما اولا ثم ينتقل ولو سلم هذه فلا نسلم الاخرى تأمل وسند منع الاولى
في الثالث تحرير التعريف وسند منع الثانية في الثالث تحرير المعرف وله ايضا ان يمنع
الكبرى اولا مستندا بان المراد التمييز عن جميع ما عداه او بان المراد الاقتصار على الافراد
المشهورة لكن اذا فرع المعرف كبرى تعريفه … لا يمكن له منع الكبرى اذ الاعم والاخص
ليس الا من الرسوم الناقصة كما لا يخفى على العاقل فلا تغفل ثم اعلم ان مادة النقض
في التوجيهات والتعريفات الاستدلالية لا بد ان تكون محققة فلو ذكر الناقض مادة
لا يعلم وجودها فللمعرف ان يمنع الكبرى القائلة بان كل توجيه هذا شأنه فهو غير جامع

او غير مانع مستندا بانه انما يصح ما ذكرته ان لو كان مادة النقض محققة والا
فخففها وطريق الجواب من المنع ومن الجواب عنه سيعلم ان شاء الله تعالى **المغالطة
الثالثة** في نقض صحته باستلزامه الدور وتقريره ان توجيهك هذا باطل لانه يستلزم
الدور وهو محال بيانه انه يستلزم … وما يستلزم المحال فهو باطل والدور على قسمين احدهما
تقدمي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب وبيانه في
علم الكلام ومعنى توقف الشيء على الاخر ان لا يوجد الشيء الا اذا وجد الاخر قبله و
القسم الاخر … المعي وهو كون الشيء مع الاخر كالمتضايفين كالابوة والبنوة فان
احدهما لا يوجد في الخارج وفي الذهن الا مع الاخر وبيان التضايف في علم الكلام والدور
المعي لا يوجب تقدم الشيء على نفسه بل يوجب ان يكون الشيء مع نفسه والقسم
الاول باطل في ذاته فيبطل التوجيه باستلزامه سواء كان بطريق توقف شيئين
من اجزاء التوجيه على الموقف او بطريق اشعار التوجيه توقف شيء على شيء اخر
يتوقف عليه كما اذا عرفت الدلالة الوضعية بكون اللفظ بحيث اطلق فهم منه
العلم بوضعه بخلاف الثاني … في هذا التوجيه ان الفهم للمعنى يتوقف على العلم
بالوضع ومن المعلوم ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى لانه نسبة
بين اللفظ والمعنى فيلزم الدور والقسم الاخر غير باطل في ذاته فلا يبطل التعريف باستلزامه
دورا كما كتب الا اذا كان الدور بين الموقف وبين شيء من اجزاء التوجيه فان
التفتازاني في شرح الشمسية احد المتضايفين لا يجوز اخذه في تعريف الاخر لان
العلم بهما معا … والمتضايفين يكون تعقلهما معا ثم ان للمعرف ان
يجيب عن هذا النقض بمنع الصغرى مستندا بتغاير جهة التوقف وهو توقف احد
الشيئين او متعلقه على متعلق ما يتوقف عليه وان قيل توهم في الصورة
هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه كما اذا توقف ا على ب وتوقف ب او عليه

قوله عن هذا النقض اي النقض باستلزام الدور على ما سبق تقريره في اول المغالطة منه

قوله ينبغي ان يكون من جملة الاغلاط الى قوله لفظ مشترك ويمكن ان يقال ينبغي ايضا ان يكون من قبيله ذلك التخصيص بلا مخصص كما فعله المخطئ
في تعريف المعاني بقوله علم يعرف به احوال اللفظ العربي فاعترض عليه [illegible]
بعدم المنع [illegible] التخصيص [illegible] هو تخصيص بلا مخصص وقد اجيب عنه بان المخصص [illegible] احوال اللفظ

مشتملا على مقدمتين لان تقريرها انه مشتمل على لفظ كذا بلا قرينة معينة للمراد وظاهر ان يمنع كلا من تينك المقدمتين ولا يجوز منع الكبرى في شيء من الصور الا اذا لم يتغير المشترك والدال بالالتزام بانتفاء القرينة المعينة للمراد فلما نرجح ان يصح يمنع الكبرى والا تبرء في الصورة على قياس ما ذكر في النقض بالدور يقول الفقير ينبغي ان يكون من جملة الاغلاط اللفظية اشتمال التعريف على لفظ مشترك وهو لا يفيد جدا ولا امتناعا ولا توضيحا وقد ينقض العبارات العربية بعدم مطابقتها العلوم العربية وتقريره انها غير مستحسنة لانها مشتملة على الاضمار قبل الذكر او العطف على معمولي عاملين او نحوهما وهو مما يستقبحه علماء العربية ينبغي انها مشتملة على امر مستقبح وكل عبارة كذلك فهو غير مستحسنة فقد يمنع الصغرى الاولى وسنده في الغالب تحرير العبارة وقد يمنع الكبرى الاولى اذ قد يجوز بعض علماء العربية ما يستقبحه الآخرون ولا مجال لمنع الكبرى الثانية واعلم ان صحة التعريف وحسنه وحسن العبارة دعاوى ضمنية فيجوز منعها على قياس سائر الدعاوى كما يجوز نقضها لكن اشتهر عرف العلماء في نقضها ولهذا اشتهر بين الطلبة ان ناقض التعريف وناقض العبارة مستدل وموجهها مانع

المقالة السابعة في معارضة التعريف وبيانه انه لا يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان وكذلك ظ فلا يكون له حدان بحسب الحقيقة تامان وان تساويا صدقا وكذا لا يعرف شيء واحد بتعريفين بحسب الحقيقة متباينين وان كانا اسميين ناقصين واما اذا كان التعريفان لواحد بحسب الاسم فيجوز تباينهما وان كانا حدين تامين اذ يجوز ان يكون للفظ واحد مفهومان متباينان لتعدد وضعه فيجوز ان يكون للفظ واحد تعريفان بحسب الاسم باعتبار وضع وان يكون لحقيقة شيء ما باعتبار وضع آخر حد تام بحسب الحقيقة مباين لذلك الحد التام بحسب الاسم واما الحدود الناقصة الغير المتباينة والرسوم مطلقا كذلك فلا مانع من تعددها لشيء واحد وان كانت بحسب الحقيقة فاذا كان

على علم اولـه ان يمنع الكبرى الاولى مستندا بانه دور معي وهو غير باطل اذا كان الدور بين المعرف وبين شيء من اجزاء التعريف فلا يجوز منع تلك الكبرى لانه ثبت انه رجح في هذا الموضع ولا مجال لمنع الكبرى الثانية ولو قرر النقض بانه انه مستلزم للدور وكل ما يستلزم الدور فهو باطل فللمعرف ان يمنع الكبرى مستندا بانه انما يكون باطلا ان لو كان الدور رجح وليس كذلك وله ان يمنع الصغرى ويقول ان اردت انه مستلزم للدور الرجح فالصغرى ممنوعة وان اردت مستلزم للدور مطلقا فالكبرى ممنوعة وسند منع الكبرى الخ ايضا ما سبق

المقالة الرابعة في نقض صحة التعريف باستلزامه التسلسل وسائر المحالات اما تقريره فمثل ما سبق في الدور واما جواب النقض بالتسلسل فمثل ما سبق فيه ايضا اذ قد يظن وقوع التسلسل وهو غير واقع لعدم الترتيب او لانقطاع وبعض التسلسل غير ممتنع كالتسلسل في الامور الاعتبارية والمعدومات وبيان التسلسل في علم الكلام واما جواب النقض بسائر المحالات المذكورة فمنع الكبرى الاولى فيه لان يحج الاول سلب الشيء عن نفسه فان منعه مما لا يكون رجح او سلب الشيء عن نفسه جائز اذا كان الشيء ممتنعا واما منع الصغرى فيجوز في الجميع اذ النافي قد يتوهم وقوع شيء منها وهو غير واقع واما النقض بان التعريف ليس باجلى من المعرف فاما ان يكون تساويا في المعرفة والجهالة كتعريف الضد للضد [illegible] بالاخفى وتفصيله في شرح المطالع وتخريج الكاهر

المقالة الخامسة في الاعتراض عليه باشتماله على الاغلاط اللفظية يقول الفقير ينبغي ان يجوز اطلاق النقض عليه مجازا لان الاغلاط اللفظية تنزيل الحسن كالخروج عدم الطرد وعدم العكس المصححة فاشتراك الجميع في مطلق الدلالة وتقرير الاعتراض ها انه تعريف غير مستحسن لانه مشتمل على لفظ كذا وكل تعريف هذا شانه فهو غير مستحسن فيمنع الصغرى بجواز في الجميع لكن الصغرى في الاعتراض بالاشتمال على المشترك والمجاز والدال بالالتزام

اي ان غلاط اللفظية وعدم الاطراد وعدم العكس منه

مشتمل

المعارض هذا معارض في ذلك الحد فهو باطل فالصور مشتملة على ثلث مقدمات
كون ما عرفه الموقف معرّفا بما ذكره المعارض وكون ما ذكره حدا وكونه معارضا للتعريف
الاول فهو انما ان يريد معارضة حدية او معارضة محققة فان اراد الاول وزعم الموقف كونه
تعريفه حدا تاما يجب الحقيقة وسلم كون تعريف المعارض كذلك بطل كون تعريفه حدا
لازمه وان لم يسلم يقول لا نسلم كون هذا الموقف معرفا بما ذكرته وقد يستند في هذا
المنع بوجود احد الاغلاط المعنوية فيه ولو سلم هذا يقول لا نسلم كونه حدا ولو سلم هذا
ايضا يقول لا نسلم التعارض والا يثبت ان لو كان كذلك حدا تاما يجب الحقيقة ولا نسلم
لم لا يجوز ان يكون او يكون يجب الاسم واما ثانيا فلانه لم يزعم الموقف كون تعريفه حدا تاما يجب
الحقيقة فلا يصح معارضة حدية واذا اراد المعارض معارضة محققة كان بيانا بين تعريفه
للتعريف الاول فلا يصح دعوى تلك المعارضة اذ يجوز ان يكون لشيء واحد تعريفان غير
متباينين واما ثانيا فلكونهما حدين تامين يجب الحقيقة وان كان تعريف المعارض
مباينا له وزعم الموقف كون تعريفه يجب الحقيقة وسلم كون تعريف المعارض
يجب الحقيقة ايضا بطل تعريفه اذ لا يكون لشيء واحد تعريفان يجب الحقيقة
متباينان وان كانا رسميين او لفظيين وان لم يسلم يقول لا نسلم كون هذا الموقف
معرفا بما ذكرته ولو سلم هذا يقول لا نسلم كونه تعريفا يجب الحقيقة واما انه لم يزعم
الموقف كذلك لا يصح معارضة صحيحة **واعلم** انه انما لا يصح المعارضتان في مقام
عدم الزعم لان الموقف ح يمنع التعارض مستندا بتحرير صحة تعريفه **ثم اعلم**
ان المعارض لو قال تعريفك هذا معارض بذاك التعريف فالصور مشتملة على
مقدمتين وح يتعين معارضة الصحيحة فتأمل وفقك الله والى هنا المقالة ما فهم
من كلمات السيد الشريف في شرح المواقف مع استعانة ببعض الرسائل
وقد دونت على ما فهمت منها تفصيلا لا يشتبه فيها صاحب الفكر الصائب

وقال

وقال في تلك الرسالة معنى المعارضة هيهنا ان يقال حده وحقيقته كذلك
لا اثبات خلاف ما اثبته مطلقا وبالجملة ان المعارضة في التعريف مغايرة
للمعارضة المشهورة المعمولة في الكتب المشهورة وهذا الباب لم يوجد في كتب
مشهورة في هذا الفن ولذا طولنا . **المقام الثاني** في التقسيم وفيه فصول
ثمانية **الفصل الاول** في بيان التقسيم وهو على نوعين تقسيم الكلي الى جزئياته
وتقسيم الكل الى اجزائه **اما** الاول فهو على ما صرح به السيد الشريف في حاشية
شرح المطالع اما حقيقي وهو ان يضم الى الكلي قيود متباينة نحو حيوان اما
ناطق واما حيوان غير ناطق فيحصل اقسام متباينة **واما** اعتباري وهو ان
يضم الى الكلي قيود متغايرة ليست متباينة بل متصادقة في الجملة فيحصل اقسام
متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار وان كانت متصادقة كما وقع في كتب المنطق
من تقسيم الكلي الى اقسامه الخمسة لان قيوده المخصصة في ذلك التقسيم قد يتصادق في شيء
واحد المشهور وذلك الشيء الواحد كاللون وقد يعترض على التقسيم الاعتباري بانه يبطل الاقسام
فيه متداخلة لوقوعها في العرض انه تقسيم حقيقي فيجاب بانه ليس بتقسيم
حقيقي حتى يلزم تباين الاقسام بل اعتباري يكفي فيه تغاير الاقسام بحسب المفهوم وان اجتمعت
وتصادقت في شيء ان قلت ما معنى اتصاف التقسيم بكونه حقيقيا او اعتباريا قلت معنى التقسيم
التفريق والتمييز وجعل الشيء الواحد اشياء متغايرة فاذا فرق الكلي الى جزئيات متغايرة فقد فرقه
تفريقا حقيقيا لم يبق بين جزئيات اجتماع ما واذا قسمه الى جزئيات تتصادق في شيء متغايرة بحسب المفهوم
فقط فقد فرقه تفريقا اعتباريا بمعنى ان تفرقه وقع فيه لا اجتماع باعتبار اتصافه
بالمفهوم وكذلك القسم فان قلت لم يكون التغاير بحسب المفهوم قلت لم اعثر على شيء ولعل ذلك
بانه لا يكون احد مفهومين حتى الاخص والاعم كما في الانسان والحيوان اذ لا طرفا فيهما متغايرين بحسب
والكلي ... الاول اخص من الثاني واما الانسان والصاهل فهما متغايران بحسب المفهوم

قوله ثم اعلم الى قوله فتأمل كذا قاله السيد الشريف في حاشيته على شرح المطالع

وان لم يكونا متمايزين بحسب الصدق فان الناس ويين بحسبه كما اتفقا حكمت بالفعل لتمايزهما في الصدق
بحسب المفهوم وان كان الاول اعم مطلقا من الثاني بحسب الصدق والله اعلم ثم اعلم
ان تقسيم الكلي الى جزئياته صحيح وتركيب والمقسم صادق على اقسامه وهو جزء من مفهوم
الاقسام كما في قولهم الحيوان اما ناطق او صاهل من قبيل وضع فيه المقسم مكان القسم
والمقسم معتبر فيه والتقدير اما حيوان ناطق اليه وليس قول ابن الحاجب والكلمة اسم و
فعل وحرف اذ الكلمة معتبرة في مفهوم كل من هذه المذكورات فكل منها قائم مقام القسم و
التركيب وبالجملة انه قد تم كرر في النقسيمات الاجمالية المنقسمة لكلي مع قيوده وقد
يكون المفهومات التفصيلية وقد يستدل بالمثال على الاول كما وقع في الكافية واما الثاني
فهو تحليل الكل وتفصيل الى الاجزاء فلا يصدق المقسم على اقسامه ضرورة ان الكل لا يحمل على
ويكون كل قسم اخلافي ماهية المقسم كذا قاله السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول
فلا يصح في هذا التقسيم صحيح وتركيب بالاقسام امور متعددة كتقسيم الكتاب الى اجزائه والمعجون
الى مفرداته وهذا النوع لا يكون الا حقيقيا وهو ظاهر فيكون التقسيم لا يجوز وقال
حرف الانفصال في هذا التقسيم بل هو من خواص التقسيم الاول لكن لا يجب ايضا فلا يقال
المعجون اما عسل او شونيز بل يقال المعجون عسل وشونيز لان الكل لا يتحقق بكل
واحد من اجزائه ثم ان المفهوم من كلام السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول
ان كل تقسيم الكل الى الاجزاء يمكن ارجاعه الى تقسيم الكلي الى الجزئيات بان يراد ما يتضمنه الكل
فان تلك الاجزاء اجزاء الكل وجزئيات لما يتضمنه ثم ان الكلي في الاول يسمى قسما ومورد
القسمة ويسمى هو مع قيوده من القيود قسما وهذه التسمية له انما هي بالنسبة الى
الكلي اذ كل قسم يسمى بالنسبة الى القسم الآخر قسيما كما صرح به وكذا التسمية في تقسيم الكل
الا انه لا يسمى صحيح فاعرفه فالشيء الذي هو فرق المقسم ولم يوجد في شيء من
الاقسام التي ذكر هنا القاسم المنقسم يسمى واسطة بين الاقسام القسم

قوله من قبيل وضع القيد المقسم مكان القسم ان قلت ...

الثاني فيما يتعلق بالحصر المقصود بالتقسيم يقصد بكل نوعيه للحصر وان لم يكن
بحرف الترديد قال السيد الحصر الحاصل في ضمن التقسيم هو الحكم على طبيعة المقسم
ومفهومه بعدم خروجه عن الاقسام انتهى وهذا بيان للحصر في النوع الاول واما
الحصر في النوع الثاني فهو الحكم على المقسم بانه ليس له جزء خارج من الاقسام وقصد
الحصر به هو الغالب وقد يخرج عنه كما صرح به البعض في باب الحال وقيل
هو الغالب ايضا في تقسيم الكل وتفهيم دعوى الحصر بالسكوت في موقع البيان
كما صرح به المهدي والمراد السكوت عن ذكر قسم آخر مع انتفاء قرينة تدل على عدم
ارادة الحصر كتاب وقد من التبعيضية لان السكوت المذكور لا يفهم منه ذلك
الا بشرط انتفاء القرينة بقول الفقير فكل تقسيم منقض لم يدع حصر المقسم في اقسام ذكر
مالم يا خبر عدم الانحصار كان يقول ومن اقسامه هذا ولهذا قال السيد الشريف في حاشية
شرح مختصر الاصول الحصر الذي يقصد بالتقسيم اما عقلي مردد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقرائي اي لا يكون كذلك
فيستند الانحصار بعد الجزم بانحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات
كانحصار الدلالات اللفظية في الثلاث او في الاجزاء كانحصار الجسم المركب في اجزائه
من العناصر انتهى يقول الفقير فحصر العقلي لا يكون الا في تقسيم الكلي الى جزئياته
كما يومي اليه المنقول من كلام السيد وكثيرا ما يوجد في التقسيمات حصر لم يكتف فيه بمجرد
التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستفاد فيه تنبيه او برهان وهذا حقيق بان يسمى
حصرا قطعيا انتهى وكذا قال السيد بعض تعليقاته على حاشية شرح مختصر الاصول
ولكنه قطعي بتلك التسمية ويفهم من كلام السيد الشريف في تلك الحاشية مع
كلام بعض الافاضل في حاشية عليها ان كل قسمة استقرائية يمكن فيها الترديد بين
النفي والاثبات لتفيد الانحصار ويسهل الاستقراء لكن لا يترك يبقى في بعض الاقسام

قال الشريف في حاشية شرح حكمة العين في بحث المشترك ان الوجود ان ... مقدمة اجنبية ... الا يكون قطعيا ثم

قوله تنبيه اي اذا كان الحصر ... خفيا ...

قوله مع بعض الافاضل ...

لان العقل يجوز ان يكون استقراء في التركيب ... غير الاربعة لكن ... ولم ... محمد

قوله وهذا ظاهر بعد بمنزلة البرهان اذ كلما جعل ان المستقرئ يعلم المقسم اولا بدون العلم بعدد اقسامه ثم يحصل له العلم بعدد اقسامه بتكلف الاستقراء وصانع المركب يعلم المركب مع العلم بعدد اقسامه منه

هو سلا ومعنى الارسال ان يكون مفهوم القسم اعم مما وجد بالاستقراء من جزئياته والاولى ان يجعل الارسال في القسم الآخر وقد يقع في الوسط وقد يكون المرسل اكثر من قسم واحد لكن ما كان الارسال فيه في قسم واحد فهو يشبه بالحصر العقلي ثم ان التقسيم الاستقرائي اذا كان تقسيم الكل الى الاجزاء لا يمكن فيه التردد بين المذكور الا باعتبار خاصة الى تقسيم الكلي الى جزئياته بارادة ما يتضمنه الكل مثلا قال السمرقندي وقد يكون الحصر جعليا على ما اشار اليه السيد الشريف انتهى وقيل حصر الكتاب في ابوابه من هذا القبيل يقول الفقير الظاهر ان معنى الحصر الجعلي ان يكون الجزم بالانحصار للعلم بجعل الجاعل المقسم منحصرا في الاقسام المذكورة وهذا كجزم صانع المركب بانحصار ما تركب من اجزاء كذا العالم بجعل ما تركبه منحصرا فيها ولا يستند جزمه بالانحصار الى الاستقراء وهذا ظاهر واما غير صانعه فلا يكون جزمه بالانحصار الا بالاستقراء فاذا قال المصنف كتابي في اربعة ابواب مثلا فهذا الحصر بالنسبة الى المصنف جعلي وبالنسبة الى الغير مع استقرائه اذا قال مع لا يحصل له الجزم بالانحصار بمجرد سماع قول المصنف بانحصاره بل باستقراء اجزاء الكتاب حتى اذا له الجزم بمجرد قوله يحتمل كالخطأ انه حصر جعلي بالنسبة اليه ايضا وهذا ما بلغ اليه فكري والله اعلم

الفصل الثالث

في النسبة بين المقسم وبين كل قسم منه اعلم ان كل قسم في تقسيم الكلي الى جزئياته يجب ان يكون اخص من المقسم بحسب الحمل وبحسب التحقق لان كل قسم مركب من المقسم وقيد من قيوده المقسمة فيقال كل انسان حيوان بدون الكلية و اما القسيم وحده فقد يكون اخص مطلقا من المقسم كالناطق والصاهل بالنسبة الى الحيوان المقسم الى الحيوان الناطق والحيوان الصاهل وقد يكون اعم من وجه منه كالابيض والاسود بالنسبة الى الانسان المقسم الى الانسان الابيض والانسان الاسود لكن بعد انضمامه الى المقسم يكون اخص مطلقا منه اي من المقسم البتة وان كان مجاميه بعض المواضع

قال الفاضل المدقق الميبدي يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه واعترض عليه بعض المحققين بان ذلك لا يجوز الا بحسب الظاهر واجاب عنه بعض اخر بان ذلك بين بعض افراد المقسم والاقسام فقط

المجيب مولانا ... الشيخ ... موضعا ...

قوله الا ان حاجة الى تقسيم ... كلام المصنف ... حصر الابواب ... الاقسام المذكورة ... منه

فقال ما يتضمنه الكتاب على حاشية السيد الشريف

قوله قال السمرقندي في شرح مختصر الاصول ...

قوله على ما اشار اليه في حاشيته على شرح مختصر الاصول ... في بعض ... حصر العلم في اجزائه ... حصر الكتاب في ابوابه ... استقرائي

قوله المقسمة احتراز عن قيود المقسم فانه معتبر في المقسم كما في قسمي الانسان الرومي و الانسان الزنجي مثلا فالرومية والزنجية قيدان مختصان للانسان واما الناطق فهو القيد المقسم له منه

لموضعوا فيها قيود والمقسم موضع الاقسام والقيد قد يكون من وجه من المقسم فحكموا بجواز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه وهذا كلام ظاهر حق او يلزم منه الخلف ولانه لو انقسم الشيء الى ما هو اعم من وجه لزم انقسامه الى ما يباينه بان يقال الانسان منقسم الى الابيض والاسود وكل منهما منقسم الى الانسان وغيره فيلزم منه انقسام الانسان الى الانسان وغيره وهذا باطل فيقال في دفعه هذا منشأ من باب وضع قيد المقسم موضع القسم فالقسم في الحقيقة الانسان الابيض والانسان الاسود وكذا في حاشية شرح المطالع للسيد الشريف قدس سره ان قلت الظاهر انه لا حاجة الى ضم المقسم الى القيد الذي هو اخص مطلقا منه مع انهم حكموا بوجوب الضم في الاقسام مطلقا قلت القسم هو المفهوم لا ما صدق عليه وذلك مفهوم وفصل النوع وخاصته كالناطق والضاحك وان كانا اخصين مطلقا من الجنس بحسب الوجود الخارجي لكنهما اعم منه بحسب مفهوميهما لان مفهوم الناطق معناه شيء له النطق لا حيوان له النطق وكذا مفهوم الضاحك وبالجملة ان فصل النوع لا يمكن ترتبه من جنس ذلك النوع كما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح الشمسية وكذا الخاصة فمفهوم الناطق اعم من وجه من الحيوان بحسب التعقل فلهذا ضم الجنس اليه وكذا الكلام في الضاحك فاعتبار المقسم في الاقسام لتحصيل مفهومات الاقسام حتى لو كان القسيم مفهوم الشيء لكان عين القسم لان الشيء معتبر في مفهومهما و ظهر من هذا انه اذا ذكر في موضع القسم ما هو اخص مطلقا من المقسم قد يشتبه عليك انه عين القسم او جزئه وطريق تمييز ذلك تعقل مفهوم ذلك المذكور فان كان مفهومه المقسم مع قيد من قيوده فهو عين القسم كالاسم الذي قسم اليه الكلمة وان كان لم يتضمن مفهومه المقسم فهو جزء القسم والقسم مفهوم معه كالناطق اذا ذكر في تقسيم الحيوان واما كل قسم في تقسيم الكل الى الاجزاء

قوله لا حاجة وذلك لعدم لزوم الخلف والمذكور قوله في الاقسام من وجه في الاقسام مطلقا يعني سواء كان القيد والقسيم اخص مطلقا من المقسم او اعم من وجه منه منه

قوله معناه شيء له النطق قوله الضاحك اي المفهوم الذي هو من قبيل الادراك ... بمفهوم الشيئية منه

قوله كالاسم الذي ... قوله ... كان ناطق والصاهل ... في تقسيم الحيوان ... تدل ... دلالة

وهذا احد وجوه التقريرات هنا كما في شرح الهوية منه

قال بعض الفضلاء في بعض حاشية شرح الشمسية عند قوله لا بد في الانفصال والتقسيم متنافيان معنى على كون المنفصلة قضية والتقسيم ليس بقضية لعدم الحكم فيه — قادري

فهو مباين للكل بحسب الحمل او اعم منه مطلقا بحسب التحقق اذا لم يعتبر في القسم حيثية كونه جزءا من ذلك الكل والا فهو مباين له في التحقق

الفصل الرابع في ان التقسيم هل هو من المطالب التصورية او التصديقية قال السمرقندي نقلا عن البعض تقسيم الكل الى الجزئيات تقسيم حقيقي لا مشترك لتحصيل المفهومات التي هي الاقسام ولا حكم فيه على المقسم بشيء والحصر هو الحكم على المقسم بعدم خروجه عن الاقسام وهو شيء خارج عن التقسيم انتهى وقال السيد الشريف في حاشية شرح الكافية التقسيم بحسب الطبيعة الكلية يقول بعضهم فذكر المقسم في مثل قولك الحيوان اما ناطق او صاهل كذكر المعرف قبل التعريف وقد عرفت ذلك فقول ابن الحاجب لانها اما ان تدل الخ دليل على وقوع الحصر الذي تضمنه التقسيم بقوله وهي اسم وفعل وحرف كما اشار اليه الجامي لا على نفس التقسيم وقد يراد في صورة التقسيم الحكم على المقسم بانه منقسم الى الاقسام المذكورة كما ذكرنا في باب التعريف فيقع مقدمة من دليل كقول ابن الحاجب ولانها اما ان تدل الخ ان قلت ان الظاهر من قوله لانها اما ان تدل الخ دليل على الحكم بانقسام الكلمة الى الاقسام المذكورة اذ الدليل بظاهره ينتج الحكم بالانقسام وانتاج الحصر غير ظاهر قلت ما ذكره من قوله لانها الخ في قوة قولنا لانها منحصرة في كلمة دلت واقترنت وكلمة دلت وما اقترنت وكلمة لم تدل بقرينة كلمة الانفصال بعنوان القضية فاذا امكن ارادة الحكم بصورة التقسيم فلا مانع من جعله دليلا لابن الحاجب على التقسيم باعتبار تلك الارادة فيمكن صرفه الى التقسيم والحصر باعتبارين فتامل فيه وكذا الكلام في تقسيم الكل الى الاجزاء لا حكم فيه بل الحق به توضيح المقسم وتفصيل ماهيته لان ماهية الكل هي الاجزاء ويتصور به الحصر وهو الحكم على المقسم بان ليس له جزء خارج عن الاقسام كما يفهم من سوق كلام السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول فتقسيم

وقد صرح الفاضل العصام بانه لا حكم في التقسيم لانه من تتمة التعريف كما حققه في المنطقيات

قوله التقسيم بحسب الطبيعة يعني تقسيم الكلي الى جزئياته وبمفهوم الكلي ... اليه الجامي بقوله عند قول ابن الحاجب

قوله الى جب وقد يعلم من ذلك ان ... قائلا ... لانها اما ان تدل الخ منحصرة في كلمة دلت

اه والاعتبار ... لانها منحصرة في كلمة دلت منه

الكل الى الاجزاء لتحصيل ماهية الاقسام بل لتفصيل ماهية المقسم

الفصل الخامس في ان التقسيم قد يتضمن تعريف الاقسام وهذا لا يكون الا في تقسيم الكلي الى جزئياته وبيان ذلك ان مفهوم كل قسم هو الكلي مع قيد من قيوده وهذا هو المفهوم التفصيلي للقسم فاذا لاحظ القسم اجمالا ثم يعرف بهذا وذلك كاقسام الكلمة فاذا قيل هي اسم وفعل وحرف فالاقسام لوحظت اجمالا فيعرف الاسم بانه كلمة تدل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان وكذا اخواته فاذا عرفت هذا فاعلم ان تقسيم الكلي على وجهين احدهما ان يذكر الاقسام اجمالا كقول ابن الحاجب وهي اسم وفعل وحرف وهذا لا يتضمن تعريف الاقسام وهو ظاهر والثاني ان يذكر الاقسام مفصلا اما تحقيقا وهو ان يذكر المقسم مع القيود كان يقول الحيوان اما حيوان ناطق او حيوان صاهل واما تقديرا وهو ان يذكر القيود فقط كان تقول الحيوان اما ناطق او صاهل لان المقسم معتبر في كل قسم وفي كل من وجهي الثاني اما ان لا يقترن التقسيم بحمل المفهومات الاجمالية على المفهومات التفصيلية كالمثالين المذكورين او يقترن بحملها عليها كان تقول في كلا المثالين وهو الانسان والفرس وكقول ابن الحاجب في قوله لانها اما ان تدل الخ وهو الاسم الفعل والحرف فحصل اربعة اوجه ففي كل من هذه الوجوه الاربعة يتضمن التقسيم التعريفات لكن في وجهي المقارنة يعلم السامع معرفاتها ايضا بالتعيين وفي وجهي عدم المقارنة لا يعلمها لانه وان علم انها نفس التعريف لكن لم يعلم ان اي شيء يعرف به واما تقسيم الكل الى الاجزاء فهو لا يتضمن الا تعريف المقسم لان ماهية المركب اجزاؤه كما صرح بان ماهية العشرة هي الوحدات والتعريف قد يكون اجزاؤه متضادة وقد تكون متباينة والتفصيل في علم الكلام

الفصل السادس في شرائط التقسيم اما تقسيم الكلي

قوله ان ماهية ... ان نفس التقسيم ... وان ... التعريف لكن لا ... منه

قوله والا يلزم ان يكون قسم الشيء في الواقع قسما منه او عبارة العلوم يكون يلزم ان يكون قسم الشيء قسما منه قوله
قسم الشيء ... في حاشية شرح الشمسية بما ذكرنا هنا قوله مباينا للمقسم كتقسيم الانسان الى الانس والتركي قوله
نفس المقسم كتقسيم الانسان الى البشر والتركي وتقسيم الى الضاحك والتركي منه

الى اجزائه اذا كان حقيقيا فشرطه ان لا يكون بعض الاقسام المذكورة مباينا
للمقسم في الواقع والا يلزم ان يكون قسم الشيء في الواقع قسما منه في ذلك
التقسيم وان لا يكون بعض الاقسام المذكورة نفس المقسم مرادفا له او مساويا
له من غير مرادف والا يلزم ان يكون نفس الشيء في الواقع قسما منه في هذا
التقسيم وهو معنى قولهم يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وقد يجمع الف وان
يكون الغير مباينا للمقسم وان لا يكون بعض الاقسام المذكورة اعم من وجه من المقسم
والا يلزم انقسام المقسم الى نفسه وان يكون بين الاقسام تباين او لو ترادف القسمان
او تساويا من غير ترادف يلزم ان يكون نفس الشيء في الواقع قسيما له في هذا التقسيم وان
كان بعضها اخص مطلقا من بعض يلزم ان يكون قسم الشيء في الواقع قسيما له في هذا التقسيم
لان الاخص قسم من الاعم وان كان اخص من وجه يلزم عدم التمايز بين الاقسام والمقسم
من التقسيم التمايز بين الاقسام كما صرح به في شرح المطالع واما اذا كان التقسيم
اعتباريا فالاختلاف بين الاقسام بحسب المفهوم والاعتبار كاف في التمايز كما
صرح به في شرح المطالع فلا يضره تصادق الاقسام ونقل عن بعض الافاضل ان
التقابل بين الاقسام الاعتبارية ليس بلازم بل يجوز ان يكون الاقسام الاعتبارية
والمقسم امورا اعتبارية انتهى بقول الفقير لكن لا يجوز ان يكون مترادفة والقسم
لا يلزم التساوي فان المفهومات المتخالفة كالانسان والكاتب والضاحك كلها
بالقوة ليست مترادفة وان كانت متساوية فيمكن تقسيم الانسان اليها ولا منها
اخص مطلقا من الانسان بحسب التعقل لان المقسم معتبر فيها معها وخالف لا اخر بحسبه
وان كان امورا متساوية بحسب الوجود الخارجي وبالجملة شرط القسمة الاعتبارية
ان لا يكون قسم اخص مطلقا من المقسم بحسب التعقل وان كان مساويا له بحسب الوجود الخارجي وكون كل قسم
مباينا للآخر بحسبه ولا يشترط عدم تصادق الاقسام واتحاد المقسم والاجزاء وشرط تباين

قوله شرط تباين الاقسام يعني بحسب الحمل واما بحسب التحقق فبين الاجزاء عموم من وجه

تقسيم واحد تقسيم
الى الانسان والفرس قوله وقد يجمع الف وان اعم من وجه من المقسم
الانسان الى البشر والفرس قوله ويجوز ان يجب الكلام
تقسيم الانسان الى الابيض والتركي وهو اخص من وجه مطلقا من
والاخر تقسيم هو الانسان الى الابيض والقسمان الى تقسيم
الانسان قوله او لو ترادف وباعتبار مترادف او غير
الى الانسان والبشر قوله او تساويا من غير ترادف بالقوة
كتقسيم الانسان الى الكاتب والضاحك كلاهما بالقوة
تقسيم الانسان الى الابيض من بعض افراده الى الضاحك
قوله اخص مطلقا تقسيم الانسان الى الحيوان
الى المفهوم تقسيم بحسب المفهوم
بحسب بالفعل والوجه بحسب المفهوم قوله
والكاتب بالفعل الانسان الرومي وان كان المفهوم
الى الانسان والانسان الى المفهوم الاول الانسان
والاخر قوله والمقصود
الذي بحسب المفهوم ان في حيثيتها
الشيء قسما الشيء في الواقع قسيما له
يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له وقد
قوله يلزم ان يكون قسم الشيء في شرح الشمسية
بالقوة وبحسب في حاشية شرح
قوله ان كان اخص من وجه
قسمة ما ذكره هنا
الاقسام المذكورة من
الخمسة
تقسيم الكلي الى الافراد والاعم
الى الشيء واحد
متصادقة في
قاتها
كتب المنطق
كالمتون

الاقسام بحسب الوجود الخارجي وتباين كل قسم للمقسم بحسبه اذ لا يكون فيه التقسيم الاول

الفصل السابع في شرائط حصر المقسم بالتقسيم وشرائط التوجيه الذي
يتضمنه اما شرط الحصر العقلي فهو ان لا يجوز العقل قسما آخر للمقسم بمجرد ملاحظة
مفهوم التقسيم والا بطل الحصر العقلي وان دل البرهان او التنبيه على بطلانه واما شرائط
الحصر القطعي فهو ان يجوز العقل قسما آخر لكن يدل البرهان او التنبيه على بطلانه واما
شرائط الحصر الاستقرائي فهو ان لا يوجد في الواقع قسم آخر وكذا شرط الحصر الجعلي
فلا يضر في الاستقرائي والجعلي تجويز العقل قسما آخر وان لم يدل البرهان او التنبيه على بطلانه
ما لم يتحقق ثم اعلم ان التقسيم اذا لم يتضمن التوجيه كما مر مما سبق واما اذا تضمن
فان لم يعلم السامع الموقف يخرج المراد ينقض بوجود الاغلاط المذكورة في مقام
التوجيه سوى عدم الجمع والمنع والجلاء اذ السامع اذا لم يعلم توجيه الموقف لا
يكون له النقض بشيء من هذه الثلاثة واما اذا علم ذلك فينقض بها ايضا الفصل الثامن
في وظائف السائل عند التقسيم ووظائف المجيب عنه وهنا مقالات
ثلث المقالة الاولى في الاعتراض على نفس التقسيم وهو ابطال صحته مستدلا بانتفاء
شيء من شرائطه المذكورة ويجوز اطلاق النقض عليه مجازا وقد ذكر السيد الشريف في
حاشية شرح المطالع مغالطة يعم ورودها على جميع تقسيمات الكتاب الى جزئيات وان
مورد القسمة لا تحقق له الا في ضمن الاقسام فاذا اخذ من حيث تحققه في هذا القسم
لم يتناول القسم الاخر فلا يلزم انقسامه الى قسمية وان اخذ من حيث تحققه فيهما جميعا لم
ينقسم الى شيء منهما فيجاب عنها بانا نلاحظ المقسم في نفسه مع قطع النظر عن تحققه
في شيء مما انقسم اليه وهذه مغالطة مركبة من منفصلة صورة وحمليات كبرى
بعد ورد الاجزاء الا المنفصلة ونتيجة التاليف متحدة وجوابها منع الكلية المنفصلة ثم اعلم ان السائل
اذا اعترض على التقسيم بانتفاء الشرط الاول والثاني يجاب بمنع انتفائه مستندا بتحرير المقسم او القسم

قوله وتباين كل قسم عن بحسب الحمل لا بحسب التحقق وقد سبق
في الفصل الثالث
قوله على بطلانه
قوله الاخر
اي على بطلان القسم الاخر او التنبيه
يدل البرهان على ذلك فاذا لم
يقع على بطلانه
يدل اصلا
على بطلانه بطل الحصر العقلي
سواء دل على
جوازه
اولا
منه

قوله مركبة من منفصلة او تقديرها
ان التقسيم اما مقارن بكونه موجودا
في التقسيم اما ضمن القسمين
او في حقيقته
محققة في هذا القسم
دون القسم
الاخر
وان مقارن بكونه ماخوذا في ضمن
تحققه فيهما جميعا والاول باطل
والثاني يلزم ان التقسيم
مقارن بالباطل
وكذا منه
مقارن بالباطل فهو باطل فالتقسيم
باطل
منه

وقوله الشارح المحقق ربما يوجه هكذا

وقد يجاب عن الاعتراض بعدم التقابل بين الاقسام باعتبار قيد الوحدة في المقسم والصورة التي اعترض بها من قبيل اجتماع الاقسام كما
يجاب عن هذا الاعتراض بكون التقسيم اعتباريا كما صرح به ابو الفتح لسلم تحقيقه ما ذكره الشريف في حاشية المطالع حاصل التقييد بوحدة الجميع
الجميع سببا يلزم عدم الانحصار ثم الوحدة وحدة نوعية ان كان المقسم جنسا والاقسام انواعا وصنفية ان كان المقسم نوعا والاقسام
صنفا وشخصية ان كان نوعا ايضا والاقسام اشخاصا مثلا تجال في تقسيم الحيوان الى الانواع الحيوان الواحد بالوحدة النوعية وفي تقسيم الانسان
الى الرومي والزنجي مثلا الانسان الواحد
بالصنف جاز في

وقد يجاب عن الاعتراض بانتفاء الشرط الثاني في صورة الترادف مع عدم الترادف بمنع
بطلان اللازم مستندا بتجويز ان يكون القسمة اعتبارية ويجاب عن الاعتراض بانتفاء الشرط
الثالث بان المقسم معتبر في الاقسام ويجاب عن الاعتراض بانتفاء التباين بسبب
الترادف بمنع مستندا بتجويز احد القسمين وعن الاعتراض بانتفائه بسبب التساوي او
بسبب النسبة بالعموم والخصوص من وجه ويمنع بطلان اللازم مستندا بتجويز التقسيم بان
يقال انما يبطل لو كان التقسيم حقيقيا ولا نم ذلك ثم لا يجوز ان يكون اعتباريا واما اذا
كان الاعتراض بانتفاء التباين بسبب العموم والخصوص مطلقا فهو يجاب بمنع انتفائه
مستندا بتجويز احد القسمين واما الجواب بمنع بطلان اللازم مستندا بتجويز كون القسمة
اعتبارية فلم نظفر بالاشارة اليه في كلامهم والقياس صحة ذلك الجواب اذ كان مفهوما
العام والخاص متمايزين كتقسيم الانسان الى الضاحك بالقوة والكاتب بالفعل واما اذا
لم يتمايزا كتقسيم الحيوان الى الانسان والانسان الرومي والقياس عدم صحته لان المفهوم
الاول داخل في مفهوم الثاني والله اعلم **المقالة الثانية** في الاعتراض على ما
يتعلق بالحصر وسواء كان على طريق الابطال او على طريق المنع تقرير الاول ان الحصر باطل
لجواز مادة فلانية خارجة من الاقسام داخلة في التقسيم والمنع ان الحصر ممنوع بجواز
دخل حصر كذلك فهو باطل وقد يقال لتحقق مادة كذا ويكون تحققها بديهيا او يستدل
عليه بالجملة ان في التقرير وجهين وقد عرف الحصر العقلي والقطعي ببطلان بجر وتجويز
العقل الواسطة والحصر الاستقرائي لا يبطل الا بواسطة تحقق وجودها فيجاب على
الوجه الاول بمنع جواز تلك المادة الا ان يكون جوازها قطعيا او بمنع خروج المادة
من الاقسام وسنده في الغالب تحرير بعض الاقسام لتدخل فيه او يمنع دخولها في
المقسم وسنده في الغالب تحرير المقسم او يمنع الكبرى مستندا بان كل حصر كذلك
انما يكون باطلا ان لو كان عقليا او قطعيا ولا نم كونه عقليا او قطعيا ثم لا يجوز ان

قوله الا ان يكون جوازها قطعيا يعني بديهيا جليا منه

ان يكونا

ان يكون استقرائيا وهو لا يبطل الا بواسطة تحقق وجودها ووجود المادة المذكورة
غير محقق فكان قال ان لم زعم في الوجه الاول كون الحصر عقليا او قطعيا بضرورية استدلالا
على بطلانه بجواز الواسطة ويجاب على الوجه الثاني بمنع تحقق المادة وهذا المنع لا ينفع
المجيب الا اذا كان مقرونا بتجويز كون الحصر استقرائيا ولذا قال ابو الفتح ويمكن دفعه بان
التقسيم استقرائي وتحقق الصورة المذكورة غير معلومة انتهى ويجاب ايضا بمنع
خروجها ودخولها كما عرفت وقد يستدل دخولها في المقسم بانه مقيد بكثرة الوجوع
وتلك الواسطة بعدم تسليم تحققها لا تشك في ندرة وقوعها ولا مجال لمنع الكبرى في هذا
الوجه ويجاب عن الاعتراض ايضا بمنع قصد الحصر بالتقسيم لانه لما قال المعترض ان الحصر
باطل فكانه قال انك قصدت الحصر وهو باطل فان قال المعترض لو لم يقصد الحصر يمنع هذا
التقسيم مقارنا بالسكوت في موضع البيان والسكوت المذكور يدل على دعوى قصد الحصر
وههنا قد وجدت وهي كلمة قد او من او ربما والى هذا التفصيل اشار ابو الفتح بقوله
لان اللام التقسيم ههنا بل لتقي ايراد بعض الصور كما يشير اليه كلمة ربما مع ترك اداة
الحصر انتهى لكن قوله لا تقسيم فيه نظر اذ المقام يقتضي ان يقال لا كلام اذ في ان التقسيم
يستلزم الحصر او يراد فيه وهو مخالف لما سبق نقله واما تقرير الثاني على ما يفهم من
كلام ابي الفتح فهو ان الحصر ممنوع لجواز وجود المادة الفلانية داخلة في المقسم خارجة
من الاقسام او لتحقق وجودها على قياس ما سبق **المقالة الثالثة** في
الاعتراض على التوجيه الذي يتضمنه التقسيم قد علمت بيان ذلك في آخر الفصل
السابع ومما ينبغي ان ينبه عليه ان التقسيم الحقيقي سواء تضمن التوجيه او لا يبطل بتداخل
الاقسام في شيء واما التقسيم الاعتباري فهو ان لم يتضمن التوجيه فلا يضره تداخل
الاقسام واذا تضمن التوجيه وعلم ان شيئا يوجد متصادقا في الاقسام
وان لم يضره التقسيم الاعتباري لكن يضر التوجيهات التي يتضمنها لانتقاضها منعا فيجاب

لان منع تحقق المادة لا يوجب منع جوازها بخلاف العكس فتدبر منه

قوله بدعوى الحصر المفهوم بالسكوت اي بالسكوت عما عدا المذكور وهو ما قال صدر الشريعة في اواخر باب المفهوم الخلاف في ان التخصيص بالذكر حجة في الروايات بل في ان الحكم عما عداه انتفى اي حكم المذكور اي يدل على حصر الحكم على المذكور وعدم تجاوزه الى المسكوت عنه وان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق كما في التوضيح وشرحه المرآة وروايات المؤلفين ... الكتاب والسنة اذ هو ليس بحجة عند الحنفية كما في التوضيح فمنع كون دعوى الحصر كدعوى حصر الحكم على المحكوم عليه

المفهوم بطريق مفهوم المخالفة بسبب السكوت عما عدا المحكوم عليه المذكور او المفهوم من المسكوت وتخصيص الحكم بالمذكور كما فهم من قول ابن الحاجب في الكافية قوله ولا يوجب من الفصل غيره اي غير الفصل ربما يوجب بسبب تخصيص غيره بالذكر في الحكم بعدم الاعراب الاول فلم يلزم ان غيره ... المفهوم ... المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ... ما ثبت في المنطوق كما في التوضيح

عن انتفاء ص تلك التوجيهات بارادة القيد الجنسية في كل قسم قبل خلط الشيء الواحد
توجيهات متعددة باعتبار انتفائه بجهات مختلفة فهو مع صدق الجنسية
صدق وجميع تلك الجنسية في ذلك فالتوجيهات ح لا تتصادق على شيء واحد لا الشيء
باعتبار انتفاءه لجهته غير نفسه باعتبار انتفاءه لجهته الاخرى فافائدة يوضح لدفع الاعتراض
بعدم تمايز الاقسام او التقسيم اعتبارية وقيد الجنسية معتبر في الاقسام وح يحسن
التقابل بين الاقسام انتهى فعليه نظر اذ لا حاجة الى اعتبار قيد الحيثية لدفع الاعتراض
بعدم تمايز الاقسام بل يكفي جعل التقسيم على الاعتبار الا ان يقال اعتبره لتحسين
التقابل لا لتصحيح التقسيم كما يشعر به كلامه **المقصد الثاني** في الابحاث الواردة
على التصديقات المراد من التصديقات الدعاوى ولو ضمنا ومقدمات الادلة و
لو مطوية والمراد بالدعاوى الضمنية ما يفهم من القرائن كدعوى الحصر المفهوم بالسكوت
وكما يفهم من قيود القضايا بانم ان الا انتاج لتنبت بتصور نتاج لان التصديق ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها والنسبة الانشائية لا يتصور فيها الوقوع او اللاوقوع
اعلم انك اذا تكلمت بشيء فهو اما نقل عن الغير اولا فان نقلا فالمنقول اما قول
اولا والقول المنقول اما تصديق او توجيه او تقسيم او غيرها من الانشائيات والمركبات
الناقصة والمفردات والنقل ودعوى الناقل مجوز لطلب تصحيحه فاذا كان ذلك
الطلب بما يشتق من لفظ المنع فهو مجاز اذ ليس النقل مقدمة من دليل فح اذا
وقع مقدمة من دليل فهو ح ليس بمجاز كما صرح به ابو الفتح قال الشارح المسعودي
واما ما يقال ان المنع طلب الدليل وتصحيح ليس بدليل محض نظر فانا نم انتفاء وثبت
وجه التأمل بانه يجوز ان يكون طلب الدليل معنى المنع في اغلب الاستعمال ويكون المنع
معنى آخر غير مشهور وهو طلب البيان اعم من ان يكون دليلا او تصحيحا ولو سلم ان
معنى المنع ليس الا طلب الدليل فلا نم ان تصحيح النقل ليس بدليل وكيف وهو ثبت

لان نقل الدليل النقلي قد يكون مقدمة الدليل فمنع حقيقة من جهة الحيثية لا من حيث انه نقل وحكاية ويؤيد
كلام الشارح الادب المسعودي فارجع بالتأمل الصادق
مرعيه

يؤيده عدم ... المؤاخذة بالنقل الا حقيقة ولو كان كلام الشارح الادب المسعودي ...
كا

لما ادعاه الناقل من قوله قال فلان وكان الناقل لم توهم ان الدليل ما تركب من المقدمات
المشهورة واذا كان الطلب بغير ما يشتق من لفظ المنع كقولك لا نم ذلك فهو حقيقة
وكذا يجوز ابطال النقل بدليل واثبات نقيضه به ويجوز اطلاق لفظ
النقض على ... ويسمى المنع ... الاول واطلاق لفظ المعارضة على الثاني مجاز
... وذلك كما اثبت رأيه بعض الشارحين ويجاب من الكل
باثبات النقل باحضار الكتاب مثلا ويجاب ايضا عن الاخرين بمنع مقدمات دليلهما
كلا او بعضا وبالنقض وبدليلها **واما** المنقول اذا كان قولا فان قدر الناقل صحته
فلا يتوجه عليه المؤاخذة بوجه وان كان تصديقا او توجيها او تقسيما واما اذا التزم صحته
بان استدل من عند نفسه على ما نقل من التصديق فح يتوجه على المعلل من المنع والنقض و
المعارضة او قال عند النقل هذا المنقول صحيح سواء كان المنقول ح تصديقا او توجيها
او تقسيما فح يتوجه على المنقول ما يتوجه عليه اذا فرض انه غير منقول وانما قلنا من عند
نفسه لانه اذا كان الدليل من تتمة المنقول فلا يتوجه عليه ايضا مؤاخذة بوجه الا اذا التزم
صحته صحة الدليل فح يتوجه عليه الوظائف الثلاثة المذكورة واذا لم يكن المنقول
تصديقا ولا توجيها ولا تقسيما بل انشاء او مركبا ناقصا لا يتضمن التصديق او مفردا
فلا يتوجه عليه المؤاخذة ولا يتصور من الناقل التزام صحته **وان** كان ما تكلمت
به غير نقل فهو اما توجيه او تقسيم وقد سبق ما يتعلق بهما واما انشاء او مركب
غير تام لا يتضمن تصديقا او مفرد فلا يتعلق بشيء منها مؤاخذة **واما** تصديق و
ذلك التصديق اما دعوى مجردة من دليل او دعوى مقرونة بدليل والاول
يجوز طلب الدليل عليه وذلك الطلب اذا كانت بما يشتق من لفظ المنع فهو مجاز
اذ ليس الدعوى مقدمة من دليل فح اذا وقعت مقدمة من دليل فهو ح ليس
بمجاز واذا كان ذلك الطلب بغير ما يشتق من لفظ المنع فهو حقيقة وكذا يجوز ابطاله.

قوله بعض الشارحين ... وهو ... من ... ويجاب ... يشتق من لفظ المنع او غيره

وعن ابطاله ومن اثبات نقيضه ... جواز الاثبات جوابا من ... ويجوز ... الممنوعة ... من ... النقل

... معارضة النقض ... جوابا من اثبات ... المعارضة

قوله سواء كان المنقول ح تصديقا ... ولا ... بالاستدلال ...

قوله الا اذا التزم صحته ... الدليل ... المذكور ... او ... مقدمة ...
منه

بدليل واثبات نقيضه به ويجوز اطلاق لفظ النقض على الاول واطلاق لفظ
المعارضة على الثاني مجازين كما ان بعض الشارحين ويجاب عن الكل باثبات
المقدمة بدليل ويجاب ايضا عن الاخيرين بمنع مقدمات دليلها كلا
او بعضا وبنقض دليلها **ان قلت** امكان استعمال لفظ المنع
ولفظ النقض ولفظ المعارضة كلها في النقل [illegible]
والمدعى مجازا كما ذكر هنا فلم اقتصر البيان في بعض الرسالة على لفظ المنع حيث
قيل فيها ولا يمنع النقل والمدعى الا مجازا **قلت** قد اعتذر عنه بعض الشارحين
بان استعمال لفظ النقض والمعارضة في النقل والمدعى غير شائع ولو الم
يتعرض البيان ان استعمالها فيها ليس بحقيقة بل مجاز بخلاف استعمال لفظ المنع فيهما
فانه شائع والثاني وهو الملائم الدعوى المقرونة بالدليل لا يتوجه عليه طلب
الدليل سواء كان بما يشتق من لفظ المنع او لا اذ لا اذا اريد طلب الدليل على شيء من
مقدمات دليلها فحينئذ يكون طلب الدليل عليها مجازا في التسمية بل لفظ كان
ان قلت الامر كذلك اذا كان النقل مقرونا بالتصحيح فلم لا يتعرض في سلك البيان
قلت لانه منع التصحيح قد سكتوا عن بيانه **فائدة** المعلل من يتصدى نفسه لاثبات
الحكم بالدليل كما قاله الشيخ المسعودي وهو يشعر بان التعليل والاستدلال مترادفان
فان معناهما تبيين علة الشيء والمراد بالعلة معناه ما هو واسطة لحصول التصديق بالنظر
فيعم البرهان الاني واللمي كما حققه ذلك الشارح وقيل ان الاستدلال من العلة
الى المعلول قد يختص باسم التعليل والعكس بالاستدلال اصطلاحا والذي يتوجه حقيقة
على المدعون بالدليل ثلث وهناك منع مقدمات دليلها كلا او بعضا ونقض
دليلها ومعارضته وتقريرها اجمالا اذا استدل احد على مطلوبه فيتعرض الخصم اما
ان يكون بحسب الظن في الدليل او في المدعى وانما قلنا بحسب الظن لان القدح في الدليل

يرجع

قوله بعض الشارحين [illegible] **قوله** ولا يمنع النقل [illegible] والمدعى [illegible]

قوله وقيل ان الاستدلال [illegible] من العلة [illegible] الى المعلول [illegible]

قوله وبالعكس لان عدم ثبوت المدعى يستلزم عدم ثبوت الدليل لان [illegible] الدليل يستلزم ثبوت المدعى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم منه

يرجع الى القدح في المدعي وبالعكس والاول اما ان يكون بمنع مقدمة من مقدمات
الدليل على التعيين فذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا والاحتجاج في ذلك
شاهد فان ذكر شيء يتقوى به المنع فذلك المذكور يسمى سند المنع ويسمى المنع المقارن
به منعا مع السند ويسمى المنع الغير المقارن به منعا مجردا وقد يكون المنع لكل واحد من مقدمات
الدليل على التعيين وذلك مناقضات لا مناقضة واحدة كما صرح به في الحاشية الانفية
واما ان يكون بمنع مقدمة لا بعينها بمعنى طلب الدليل عليها وهو مكابرة غير مسموعة اذ ليس
في وسع المعلل اثبات غير المعين كما نقله ابو الفتح من البعض واورد عليه نظر بانه يمكن
ان يثبت المعلل مقدمة معينة فان قال السائل ليس لم عينتها هذه بل المقدمة الاخرى فيجب
على المعلل اثبات تلك المقدمة الاخرى واما ان يكون بابطال مقدمة معينة وهذا
يحتاج الى دليل فان لم يذكر معه دليل فهو مكابرة غير مسموعة وان ذكر معه دليل
فذلك الابطال مع الدليل الدال عليه ان كان بعد اقامة المعلل دليلا على تلك المقدمة
فهو يسمى معارضة في المقدمة ومناقضة على طريق المعارضة وان كان قبل اقامة
الدليل عليها وهو الغصب الغير المسموع عند المحققين وفيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى
واما ان يكون بابطال مقدمة غير معينة وطريق تعبيره ان يقال ليس الكلام بجميع مقدماته
صحيحا وهذا راجع الى ايجاب الحكم ومعناه ان في بعض مقدماته خللا وهذا يحتاج الى
دليل فان لم يذكر معه دليل فهو مكابرة غير مسموعة وان ذكر معه دليل فذلك الابطال
مع الدليل يسمى نقضا اجماليا ويسمى ايضا نقضا بدون ان يقيد بلفظ الاجمال ويسمى
دليله شاهدا وشاهده على نوعين احدهما ان يقال ان دليلك هذا جار في مادة
اخرى مع تخلف الحكم منه وكل ما هذا شانه فهو باطل والاخر ان يقال دليلك هذا
مستلزم لفساد مثل الدور او التسلسل وكل دليل هذا شانه فهو باطل واما ان يكون
بمنع مجموع الدليل بمعنى طلب الدليل عليه وهو مكابرة غير مسموعة عند المناظرين كما

قوله واورد عليه نظر [illegible] يمكن [illegible] على قوله

[illegible] تقرير الدليل وفيه نظر [illegible] منه

قوله هذا جار في مادة [illegible] المراد من الدليل [illegible] او [illegible] منه

كما انّ طالب الشئ المجهول اذ ليس في وسع المعلل اثبات مجموع الدليل من حيث
هو المجموع اذ الدليل لا ينتج الا قضية واحدة وقد اورد عليه ابو الفتح نظرا بانه يجوز ان
يقيم المعلل دليلا واحدا على صحة جميع مقدماته او يقيم على كل مقدمة منها دليلا على حدة
ثم يستدل بصحة كل واحد منها على صحة المجموع بقول الفقير لم يظهر لنا اقامة دليل
واحد على صحة جميع مقدماته ان قلت ما الفرق بين منع مجموع الدليل وبين منع
كل واحد من مقدماته على التعيين قلت المط في الاول اثبات المجموع من حيث المجموع و
ذلك غير ممكن كما علم والمط في الثاني كل واحد وهو ممكن وقال بعض المحققين ما ملخصه
ان منع مجموع الدليل بمعنى طلب الدليل عليه يحتمل معنيين احدهما منع ثبوت نفس
الدليل وتحققه في نفس الامر كما استدل المعلل بنقل غير ثابت كان مثلا هذا الامر كذا
لقوله عليه السلام كذا ومنع السائل ثبوته اي كون النبي عليه السلام قائلا به والثاني منع
صحة الدليل وهو المكابرة بخلاف الاول لان مرجعه منع النقل وهو صحيح بلا خلاف
واما ان يكون بابطال مجموع الدليل بمعنى ابطال جميع مقدماته وطريق تقريره وهو ما
سبق في ابطال مقدمة غير معينة لان رفع الايجاب الكلي يتحقق فيما صدق فيه السلب
الجزئي وبيان ذلك في تصريحات شرح الشمسية وباقي الكلام فيه هو عين ما سبق
في ابطال مقدمة غير معينة ان قلت قد صرحوا بان ابطال مجموع الدليل من حيث
هو المجموع راجع الى ابطال مقدمة لا بعينها ولم يصرحوا برجوعه الى ابطال كل واحد من
مقدماته قلت لعلهم لم يصرحوا به لشذوذه اذ الغالب في الادلة الفاسدة ان يكون
منشأ الفساد بعض مقدماتها اعني ان يكون قدح الخصم في المدعى المدلل من غير توقف
على دليل اما ان يكون بمنع المدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو مكابرة لا يلتفت اليه
كما في التلويح وذلك لان المدعى مدلل فلا وجه لطلب الدليل عليه بقول الفقير هذا
اذا اراد المانع النسبة الحقيقية واما اذا اراد من منع المدعى منع مقدمة من دليله

قوله وقال بعض المحققين المراد به ... محمد البركوي ... قال في شرحه ... ... منه

فهو ليس بمكابرة كما يفهم من كلماتهم وللفقير هنا نظر وهو ان منع المدعى وان اريد به
منع مقدمة من دليله لكن تلك المقدمة غير معينة عند تلك الارادة فهو راجع الى
منع مقدمة غير معينة وهو مكابرة كما سبق ولعل الصواب انه ليس بمكابرة
لما ذكره ابو الفتح ولو فرض في كلام المحققين حيث يقيدون كل قولهم بعد تقرير
الدليل وفيه نظر واما ان يكون باقامة نقيض ذلك المدعى مع ان يحكي عن دليل دال
على النقيض فهو مكابرة غير مسموعة وان كان دليل دال عليه فهو يسمى معارضة وتقريره
ان يقال دليلك وان دل على ما ادعيت لكن عندنا ما ينفيه اي ينفي ما ادعيت و
هو قد يسمى ايضا معارضة في الحكم وذلك ليتميز عن المعارضة في المقدمة وقد سبق ذكر
وسيجيء تفصيل المعارضة ان شاء الله تعالى وينبغي ان تضع ثلاثة ابواب لتفصيل تلك
الوظائف الثلاث **الباب الاول** في منع مقدمة الدليل وفيه ثلاث مقالات كما عرفت المجموع
الدليل وشرطا انسا جه وتقريره وفيه مقالات ست **المقالة الاولى** في السند
قال ابو الفتح المشهور ان ما يسمى السند للمنع انما يعتبر بالقياس الى نقيض المقدمة الممنوعة
بالمعنى المشهور في النسبة بين القضايا وكذا العموم والخصوص المشهور اراد ان قولهم هذا
السند مساو للمنع مجاز في النسبة والمراد انه مساو لنقيض المقدمة الممنوعة للمناسبة بين المنع
وبين نقيض مساوات المنع كانه بمنزلة لها او يراد بالمعنى المشهور في النسبة بين القضيتين
النسبة بحسب التحقق وقال كما ان معنى السند ما يقوي به المنع بزعم المانع انقسم الى المساوي
لنقيض المقدمة الممنوعة والى الاخص منه مطلقا والى الاعم منه مطلقا والى الاخص من وجه و
الاعم من وجه منه مع ان ما يتقوى به المنع في الواقع هو الاول والاخص منه مطلقا
ليس الا والاخيران يتقوى بهما المنع بزعم المانع بمعنى ان المانع لا يأتي بشيء منهما الا بزعم
مساواته لنقيض المقدمة او بزعم خصوصيته مطلقا منه مثال هذه الاقسام اذا قال المانع
لا نسلم انه ليس بحيوان لم لا يجوز ان يكون نامياً متحركا بالارادة فالسند مساو لنقيض المقدمة وهو

الا حيوان وان قال لم لا يجوز ان يكون متعجبا بالفعل فهو اخص مطلقا وان قال لم
لا يجوز ان يكون جسما فهو اعم مطلقا وان قال لم لا يجوز ان يكون ابيض فهو اخص من وجه
واعم من وجه ان قلت يجوز ان يكون ما يقوى المنع بسبب عدم التانع حاتما في الواقع لنقيض
الحكم كالذي يحصل التانع في المثال المذكور فلا يجوز ان يكون حجة فالتقسيم ليس بحاصر قلت
اجيب عنه بان الحصر استقرائي وتحقيق وقوع التباين في كلام المناظرين غير معلوم **فصل**
هل يمكن وجود السند المساوي ام يمكن ان يوجد لمنع سند آخر اخص او اعم وصوحا لو كذا يمكن
ان يوجد لسند الاعم ايضا ونقيض الحكم مثله لكن لا يكون ذلك السند الاخص الاعم وما يلمه
السند المذكور ايضا لان السادات لعل ولم يمنع ما ولا كلت لشيء وفي صورة السند الاخص
مطلقا يمكن المنع ان يوجد سند آخر مساو لنقيض الحكم او اعم منه مطلقا او من وجه كما
يمكن ان يوجد سند آخر اخص منه مطلقا مثله لكن لا يلزم ان يكون ذلك الاخص مطلقا
من السند المذكور بل يجوز ان يكون له مباينا له لان الاخص من الاعم من شيء لا يلزم ان يكون
اخص من ذلك الشيء بل يجوز ان يكون مباينا وبالجملة ان السندين الذين كل واحد منهما
اخص مطلقا من نقيض المقدمة الممنوعة لا يشترط ان يوجد بينهما شيء معين من
النسب الاربع فاذا قلنا لمنع انه لا حيوان لم لا يجوز ان يكون ناطقا وقلنا ايضا
لم لا يجوز ان يكون ضاحكا فكلاهما اخص مطلقا من نقيض الحكم وهما متساويان واذا
قلنا بدل السند الاخص مطلقا المذكور سابقا قبل هذا الفصل لم لا يجوز ان يكون
ضاحكا فهو ايضا اخص مطلقا لكنه اخص مطلقا مثل المذكور واذا قلنا لم لا يجوز ان
يكون ضاحكا بالقوة فهو ايضا اخص مطلقا لكنه اعم مطلقا من المذكور واذا
قلنا لم لا يجوز ان يكون كاتبا بالفعل فهو ايضا اخص مطلقا من نقيض الحكم لكنه
اخص من وجه واعم من وجه من السند كما قاله بعض المحققين معنى ما وان السند
للمنع ان لا يكون للمنع سند آخر ومعنى اخصيته ان يكون للمنع سند آخر غير صورة السند فصح

قوله فما قال بعض المحققين المراد به ما هو صحيح

قوله انه يكون السند المذكور بعض السند المفيد في الواقع المستلزم لنقيض المقدمة الممنوعة فلا يرد ان هو وجود السند الاعم من وجه يمكن ان يوجد سند آخر
اعم من وجه ايضا ومباين السند المذكور كما اذا قلت لمنع انه لا انسان لم لا يجوز ان يكون ابيض لم لا يجوز ان يكون اسود

خفاء ولنسم معنى الاول ان لا يكون للمنع سند آخر مساو مثله مباين له لا السند المذكور
ولنسم معنى الثاني ان يكون للمنع سند آخر اخص مثله مباين له كما السند المذكور وبالجملة ان
وجود السند الآخر المباين لسند المذكور انه يكون السند المذكور اخص مطلقا من المنع وقال ذلك
المحشي ايضا ومعنى اخصية السند انه يجتمع السند مع المنع وعدمه اراد من المنع نقيض الحكم
في عدمه عين الحكم واراد من اخصية السند اخصيته من نقيض الحكم مطلقا او من وجه
فنقول اذا كان اعم مطلقا منه فعلى قسمين القسم الاول ما يكون اعم من وجه من عين الحكم
كما سبق في المثال السند الاعم مطلقا وصورة القسم الغالب في السند الاعم مطلقا من نقيض
الحكم والقسم الثاني ما يكون اعم مطلقا من عين الحكم ايضا كما اذا قال المانع لا نعلم انه لا يجوز
لم لا يجوز ان يكون ما يمكن ويخبر عنه فهذا السند كما انه اعم مطلقا من عين ابطال ان قولنا
انه ليس بحيوان موضوعه اما موجود واما غير معدوم لعدم اقتضاء السالبة وجود الموضوع
وكل واحد منهما يمكن ان يخبر عنه البتة او المعدوم يمكن ان يخبر عنه كالموجود فلما يتحقق عين
الحكم يتحقق السند المذكور بدون العكس الكلي او السند المذكور يتحقق مع نقيض الحكم ولا يتحقق مع عين
الحكم واذا كان اعم من وجه من نقيض الحكم فهو على قسمين ايضا القسم الاول ما يكون اعم من وجه
من عين الحكم ايضا كما سبق في المثال السند الاعم من وجه والقسم الثاني ما يكون اعم مطلقا
من عين الحكم كما اذا قلنا هذا الشيء متنفس لانه حيوان فقال السائل لا نعلم انه حيوان لم
لا يجوز ان يكون موجودا فالموجود اعم من وجه من نقيض قولنا انه حيوان لان نقيضه
سلبه وهو انه ليس بحيوان والسالبة لا توجب الوجود والموضوع فنقيض الحكم
هنا يتفارق عن السند في المعدوم والسند يتفارق عنه في الحيوان ويجتمعان في الحجر مثلا
واعم مطلقا من عين الحكم وهو ظاهر **فصل** مدار كون المنع موجها مسموعا كون
الحكم عند المانع اذ لو كان الحكم واضحا عنده فكان منعه مكابرة غير مسموع ومعنى كونه
واضحا عنده انه بالبداهة ويجزم به بسبب من الاسباب سواء كان جزمه مطابقا للواقع

قال بعض المحققين في شرحه على آداب الواجب في بعض تعليقاته على ذلك الشرح المنع على البديهي بمنزلة
نفي البداهة فلا يكون منعه هوا واستعماله يتجه في كثير من المواضع

قال العلامة شريف الدين الجرجاني في شرح المواقف في بحث الوجود في المرصد الاول الموقف الثاني عند قول صاحب المواقف ان الوجود
بديهي اما بالدليل فان بداهة التصور خارج عنه فان طلبه بالبرهان او بالتنبيه بناء على بداهة التصور ايضا وذلك بالنسبة على الاذهان
التي ضده [illegible]

قال العلامة الثاني ووقوع الاختلاف في البديهيات لعدم الف النفس او الخفاء في التصور لا ينافي البداهة وقال على البديهيات يحيث يجلي لعدول فقول احد وعرض الشبهة لا يجري البداهة لان جزم ... في خلافها الى انظار دقيقة لا يجب الى النظر فلا يحتاج فيه الى دفع للعقل بالبداهة لا بالنظر ... الاختلافات ... والشبهات ورفع الاختلافات ... لا يتوقف اليه ... في حله الى النظر ... وفي الاحتجاج ... بل وقع اضطراب المتكلم

حاصلا بالبداهة او بالبرهان او بالتقليد او جهلا مركبا حاصلا بالدليل الفاسد
او بالتقليد او بغلط الحس كما قال ابو الفتح وضوح المقدمة التي يعني وضوحها عند المانع
لا يستلزم صدقها في الواقع كما في الجبليات واغلاط الحس التي ... انما قيدنا بالخفاء و
الوضوح بكونهما عند المانع مع ان التعبير المذكور لم يوجد في الكتب المشهورة اذ قد وصف
ابو الفتح خفاء المقدمة المنع في حصر اسباب بكونه بناء المنع عليه ومنع المانع انما يبتني على
خفاء الحكم عنده كما لا يخفى فاذا قال احد العالم حادث فمنع المؤمن له مكابرة غير مسموعة
لانه واضح عنده لجزمه به بالبرهان او بالتقليد جزما مطابقا للواقع واما اذا منعه
الفلسفي فمنعه له مسموع يجب على المعلل دفعه واذا قال العالم قديم فمنع الفلسفي له مكابرة
غير مسموعة لانه واضح عنده لجزمه به بالدليل الفاسد او بالتقليد وان كان جزمه جهلا مركبا
غير مطابق للواقع واما اذا منعه المؤمن فمنعه له مسموع يجب على المعلل دفعه فان دفعه
بشيء من المغالطات والايهام الافحام واذا ادعى زيد شيخا صدر عنه في الواقع لكنه
جزم بسبب غلط حسه بانه بعمرو فان قال احد مشيرا الى الشيخ هذا بعمرو فمنع زيد له مكابرة
غير مسموعة لانه واضح عنده لجزمه به بسبب غلط حسه وان كان جزمه جهلا مركبا واذا
هذا فاعلم ان بين نقيض الحكم وبين خفاء الحكم عند المانع عموما وخصوصا من وجه بحسب
التحقق في الواقع كما قاله ابو الفتح اذ قد يتحققان عند منع واحد كمنع المؤمن قدم العالم
وقد يتحقق نقيض الحكم بدون خفائه عند المانع كما اذا منع الفلسفي قدم العالم وكما
اذا منع زيد كون الشيخ بعمرو وقد يتحقق خفاء الحكم عند المانع بدون نقيضه كما اذا منع الفلسفي
حدوث العالم **فصل** اعلم ان النسب الاربع كما تعتبر بين السند وبين نقيض
الحكم وهو المشهور بين النظار وقد سبق بيانه كذلك قد تعتبر بين السند وبين خفاء الحكم
كما قال ابو الفتح وربما يقال ان المساوات وسائر النسب بين السند والمنع تعتبر بالنسبة
الى خفاء المقدمة الممنوعة الذي بناء المنع عليه انتهى مثالها اذا منع السائل مقدمة واستند

لا قال ابو الفتح وربما يقال الخ وجه التمريض ان السند من قبيل القصد ... فاعتبار النسبة بينها وبين القصد ... وخفاء المقدمة الى المقدمة ... من قبيل ... على ما ينبغي ... القضية على ما ينبغي ... السند الى القصور الذي ... الا ان ... كذلك ...

قوله ليس على ما ينبغي لم يقل لا يصح لصحته ذلك لان النسب ليست الا باعتبار التحقق والامانع من ان يقال كلما تحقق عدم القصور تحقق عدم القضية مثلا
وبها تحقق صحته ... ولا حاجة الى ... كلما تحقق عدم القضية تحقق عدم القصور وبالعكس في قولنا كلما تحقق عدم القضية تحقق
تلك القضية في الثاني ولا حاجة الى التاويل اصلا ... لكون المنتسبين تصورين ... ان يرجع السند الى القصور
بقوله

بقوله كيف وهي عندي غير مبينة اي غير واضحة فهذا السند مساو لخفاء الحكم عند
المانع بمعنى كلما تحقق في الواقع خفاء عنده تحقق فيه كونه غير بين عنده ومع الكلي
الكلي واذا استند بقوله كيف وهي غير ثابتة عندي ببرهان او بقوله كيف وهي غير ثابتة
عندي بدليل فكل واحد من هذين السندين اعم مطلقا من خفاء الحكم عند المانع اذ كلما
تحقق في الواقع خفاء الحكم عنده تحقق فيه كونه غير ثابتة عنده ببرهان وكونه
غير ثابتة عنده بدليل بدون العكس الكلي اذ يجوز ان يكون الحكم غير ثابت عنده بدليل لكونه
واضحا عنده لجزمه به بسبب التقليد مثلا والفرق بين هذين السندين بالعموم والخصوص
المطلق لان كل ما هو ثابت عند المانع بدليل فهو غير ثابت عنده ببرهان لان الاثبات
بدليل اعم مطلقا من ايراد البرهان او ايراد الدليل الفاسد اثبات ايضا ونفي الاعم يستلزم
نفي الاخص وليس كلما هو غير برهاني عنده غير ثابت عنده بدليل لان البرهان هو الدليل
القطعي ولا يلزم من انتفاء الدليل القطعي انتفاء مطلق الدليل ثم ان السند الاول منهما
اعم مطلقا من نقيض الحكم والسند الثاني منهما اعم من وجه واخص من وجه من نقيض الحكم ثم
واذا استند بقوله كيف وقد ثبت عندي خلافه ببرهان او بقوله كيف وانا متردد
فيه فكل من هذين السندين اخص مطلقا من خفاء الحكم عند المانع اذ كلما تحقق ثبوت خلاف
الحكم عند المانع او تحقق تردده فيه ثبت خفاء الحكم عنده بدون العكس الكلي لان خفائه عنده يمكن ان
لا يكون بثبوت خلافه عنده فقط وان لا تردد فيه فقط فهو غلط بل لا يمكن اجتماع ذينك
السندين في منع واحد لتباينهما والسند الاول منهما كما انه اخص مطلقا من خفاء الحكم اخص
مطلقا من نقيض الحكم ايضا بخلاف السند الثاني فانه اعم من وجه واخص من وجه
من نقيض الحكم واذا استند بقوله كيف ولم اجزم بخلافه فهذا السند اعم من وجه
واخص من وجه من خفاء الحكم لانهما قد يتحققان في منع واحد كما اذا كان المانع مترددا
في الحكم وقد يتحقق الخفاء عنده بدون السند كما اذا كان المانع جازما بخلاف الحكم كالمؤمن

... الحكم مطلقا من نقيض الحكم ... المانع ... في الواقع ... الحكم عند المانع ... نقيض الحكم ... السند الاول ... في الواقع ... تحقق السند الثاني ... وكذلك ... والنقيض في الواقع ... الثاني وقد يتحقق ... في الواقع بدون ... تحقق السند الثاني بدون النقيض وذلك ...

ثم ان نفى القدم العالم وقد يتحقق السند بدون تحققها عند المانع كما اذا كان ثم مانع جازما
بالمنع وقد منعه مكابرة كالفلسفي ثم مانع القدم العالم وكما اذا استند بقوله كيف و
لم يثبت حتى عندك بعد فهذا السند اعم من وجه واخص من وجه من خفائه ثم عند المانع
وعادة الاجماع والامر فيها ظاهرة والسند الاول اعم من وجه واخص من وجه من نقيض المط
والسند الثاني اعم مطلقا من نقيض المط اذ كما تحقق نقيض المط في الواقع تحقق عدم ثبوت المط
المعلل ببرهان بدون العكس الكلي ثم ان كل سند يوجب نقيض المقدمة الممنوعة فهو اعم من
وجه واخص من وجه من خفائها البتة اذ بين نقيضها وخفائها عموم من وجه كما عرفت فالسند
الذي هو اخص من وجه من الخفاء ثلث احتمالات عقلية وقد تم بيان النسب الاربع واذا تقرر
بقوله كيف وهي واضحة عندي فهذا السند مباين لخفاء المط والاخص من خفائه مطلقا يؤيد
المنع لان كلا منها يوجب صحة المنع اعني يوجب كونه موجها لان مدار كونه موجها خفاء المط عند المانع
كما سبق بيانه كما يؤيده السند المساوي لنقيض المط والاخص من نقيضه مطلقا

فصل

اعلم انه اذا ثبت ان بين خفاء المقدمة الممنوعة وبين نقيضها عموما وخصوصا من وجه فبين
السند المساوي لخفائها ونقيضها عموم وخصوص من وجه ايضا البتة وكذلك ظاهر ان السند
الاخص مطلقا من خفائها لا يكون مساويا لنقيضها وكذلك ظاهر ايضا بل قد يكون اخص مطلقا
من نقيضها ايضا وقد يكون اعم من وجه واخص من وجه من نقيضها كما عرفت في السندين
الاخصين مطلقين من خفاء المط والسند الاعم مطلقا من خفائها لا يكون مساويا لنقيضها بل قد
يكون اعم مطلقا من نقيضها ايضا وقد يكون اعم من وجه واخص من وجه من نقيضها كما عرفت وبالجملة
ان السند المؤيد للمنع في الواقع هو الاول اعني السند المساوي لنقيض المقدمة الممنوعة او لخفائها عند المانع والسند
الاخص مطلقا من احدهما وقد صرح بان الواجب على المعلل عند منع السائل مقدمة دليله ان يثبت
تلك المقدمة اولا بواسطة ابطال السند وقد بينوا ان السند المؤيد للمنع لا يلزم من ابطاله اثبات
المقدمة الممنوعة الا اذا كان مساويا لنقيضها وانما يلزم لان السند الاعم مطلقا من نقيضها يلزم من
فيه تامل

قوله ثم ان احتمالات العموم والخصوص من وجه بين النقيض والعموم المطلق منه والتساوي له [illegible]

قوله يؤيدان المنع لانه لو كان السند اعم من وجه من نقيض المط من وجه واخص مطلقا من الخفاء كما [illegible] سبق [illegible] المانع وعند [illegible] المعلل [illegible]

السند لا يؤيد المنع لانه [illegible] وخصوصا من وجه [illegible] بانه مؤيد للمنع لانه اخص مطلقا من الخفاء قوله عند المانع [illegible]

ابطاله

ابطاله اثباتها ايضا فيلزم من ابطال بعض الاسانيد التي هي اعم مطلقا من خفاء المقدمة
الممنوعة اثباتها ايضا كما مر وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى فاقال ابو الفتح ولا شك ان ذلك السند
المساوي لخفاء المقدمة الممنوعة او اعم مطلقا من خفائها يدل على ثبوت المقدمة الممنوعة كرفع السند
المساوي لنقيض المقدمة الممنوعة والاعم مطلقا انتهى بعبارته اذ ابطال السند المساوي لخفائها
او الاعم مطلقا منه يستلزم وضوح المقدمة الممنوعة عند المانع ولا يلزم من وضوحها عنده ثبوتها
في الواقع كما في الجهليات واغلاط الحس كما سبق نقله منه ولا يقتصر من ان السند الاعم مطلقا
من خفاء المط قد يكون اعم مطلقا ايضا من نقيض المط فابطاله يدل على ثبوت المقدمة الممنوعة الا
ان يحمل مراد ابي الفتح من ثبوت المقدمة الممنوعة ايضا ثبوتها عند المانع ويعم ثبوتها في الواقع
ويجوز ان يكون مراده العموم بقولهم ان الواجب على المعلل عند منع السائل اثبات المقدمة
الممنوعة الواجب عليه اثباته يراد دليل يدل على ثبوت المقدمة اعم من ان يدل ثبوتها في الواقع
او يدل ثبوتها عند المانع لكن هذا التوجيه غير مناسب بقول ابي الفتح كرفع السند المساوي
ان قلت ما هذا التطويل والاهتمام في التوضيح والتركي مستغنى عنه والعارف تكفيه الاشارة
قلت مراتب الناس متفاوتة وما من يستغني عن هذا التوضيح وامثاله فعليه الاكتفاء
بالمتعلقات الموجزة **المقالة الثانية** في تحرير الدليل اعني الصغرى او الكبرى في القياس
الاقتراني والشرطية او الاستثناء في القياس الاستثنائي ويشترط في منعهما ان لا يكونا بديهيا
اوليا او قضية قياساتها معها او مسلمة عند المانع اذ منع شيء منها مكابرة كما سبق في المقدمة
قال بعض المحققين بخلاف التجربيات والحدسيات والمتواترات اذ يجوز منعها بناء على عدم كونها
حجة على الغير الا عند الاشتراك انتهى اعني الاشتراك هذه الامور بين عامة الناس فمنعها
مكابرة غير مسموعة لو قال المحقق الخبيصي بقول الفقير وكذا الحدسيات او الوجدانيات يجوز
منعها الا عند اشتراك الحدس والوجدان بين عامة الناس ان قلت البديهي في كون
المنع مكابرة الاشتراك هذه الامور بين المعلل والسائل قلت نعم ذلك الاشتراك يعني عامة

قوله من ابطال بعض الاسانيد [illegible]

قوله في تحرير الدليل [illegible]

الناس لتمكنا نتمكن ان نمنع المنع باختفاء حالة الذي هو حصول هذه الامور من التجربة
والحدس وغيرهما اذ عنده مشهورة هذه بخلاف المطلق انما الاتيان مكابرة بمنع ما تحقق عنده
المقالة الثالثة في منع شيء من شرائط انتاج الدليل ومعناه منع اشتمال الدليل على
شرائط الانتاج كايجاب الصغرى وكلية الكبرى في الشكل الاول وكفيتهما الاوسط في جميع
الاشكال وكلية الكبرى احتراز عن كونها جزئية وطبيعية لا عن كونها شخصية كما قال السيد الشريف
في حاشية شرح الشمسية قد تقوم في الالفاظ مقام الكلية فينتج في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد وزيد
حيوان انتهى وقيل انما قال في الاطلاق المعنى في الحقيقة هذا مسمى بزيد وهو معنى كلي والكون شرطية
في القياس الاستثنائي موجبة وكلية احدى المقدمتين فيه وتفصيل الشرائط في كتب المنطق
وتصويره منع اشتمال الدليل على شرائط الانتاج كما اشير اليه في التلويح عند بيان المخالفة او بجعل
المسائل لانه يتحقق شرائط الانتاج الدليل كيف جهوا او سالبة وكبراه جزئية او طبيعية لا
غير ذلك لكن يعلم ما ذكر من شرائط الانتاج او الانفس الانتاج او المقيد عند المبين بعض الامور
الكلية كما صرح به البعض منتج الدليل في بعض المواد انتفاء بعض الشرائط كما قال في المعنى
نوع انتاج الطبيعية في كبرى الشكل الاول نحو كلية الانتاج بعينه في قولنا الانسان حيوان ناطق
والحيوان الناطق كلي انتهى فحقق ان يتحقق [illegible] وبه يندفع منع الى ان اشتماله على شرائط الانتاج
فانه صحيح انتاجه بدون ذلك الشرط كما في المثال المذكور يدفع المنع باثبات انتاجه بدون ذلك
الشرط بدليل او تنبيه ولعل مرجع هذا الدفع اثبات المقدمة الممنوعة وهي اشتماله على
شرطية انتاجه لان ذلك الشرط المنتفي اذا لم يكن من جملة شرائط انتاجه دليل ثبت
اشتمال دليله على شرائط انتاجه وانما قلنا اغلب ما ذكر لان بعض ما ذكر من شرائط الانتاج
شرط للنفس الانتاج كتكرر الحد الاوسط وقد يتوهم عدم تكرره وهو متكرر ومن جملة ذلك حذف
الغير الذي في محمول الصغرى عن موضوع الكبرى في الشكل الاول نحو هذا حيوان ناطق و
كل حيوان ناطق وكل حيوان متنفس لان [illegible] الانتاج حمل الاوسط على الاصغر وحمل الاكبر على الاوسط

قوله كما صرح به البعض وهو صاحب [illegible] عند قوله [illegible] من [illegible] كذا [illegible] منه

يلزم

موضوع بيانه

يلزم حمل الاكبر على الاصغر والمقيد مندرج تحت المطلق فما يحمل على المطلق يحمل على المقيد ولا يلزم النتيجة لكن
لا يندرج المطلق تحت المقيد فاذا زيد في موضوع الكبرى قيد لم يكن في محمول الصغرى في الشكل الاول
انتفى التكرر نحو هذا حيوان وكل حيوان ناطق فهو انسان وقد يتوهم تقييد موضوع الكبرى
بقيود لشدور ذلك من ظاهر العبارة مع ان تلك القيود متعلق بالحكم به فيها كما قال القطب
لانها مجالها والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع ثم قال المحشي في الكبرى جاءت
قيود الاوسط بالحكم فيها وفي السيد الشريف بان قوله من حيث متعلق بلا يوجد لا بالتابع فتقدير
الكلام والتابع لا يوجد من حيث هو تابع بدون متبوعه فان قلت اذا قال هذا انسان لانه متحرك
بالارادة وكل متحرك بالارادة حيوان فهو انسان فقال السائل لا نسلم كلية الكبرى فهذا منع صحيح
لشرط الانتاج الذي هو كلية الكبرى او هو منع لجزء الدليل الذي هو الكبرى قلت هو منع لجزء
الدليل لان المعلل اورد الكبرى كلية فوجد الشرط الذي هو كلية الكبرى لكن الكبرى الكلية غير
صادقة وانما اذا اورد الكبرى جزئية كان يقول في المثال المذكور وبعض المتحرك بالارادة حيوان
انسان فالكبرى صادقة لا يرد عليها المنع فيمنع اشتمال الدليل على شرائط الانتاج الذي
هو كلية الكبرى **المقالة الرابعة** في منع تقريب الدليل وقد سبق معنى التقريب فاذا كان
اللازم من الدليل غير مطلوب والمطلوب غير لازم منه فلا يتم التقريب كذا في بعض الكتب وانما يتم
التقريب اذا كان اللازم من الدليل عين المدعى او ما يتحقق او الاخص مطلقا من مدعاه فان
الاخص يستلزم الاعم ثم ان الاخص مما يتحقق المدعى ايضا واما اذا كان اللازم من الدليل
مباينا للمدعى او اعم منه مطلقا او من وجه فلا يتم التقريب وتقرير منعه بانا لا نسلم التقريب
ونسميه كما قال ابو الفتح الداخل في الدليل بان فيه مصادرة راجع الى منع الاستلزام ايضا
او مناقضة انتهى اراد من المنع المعنى الاعم الشامل للمناقضة والنقض والمعارضة واراد من
من النقض الا ابطال [illegible] او النقض في عرفهم لا يطلق على ابطال المقدمة وابطال الدليل كما
سيجيء بيانه في المقدمة ولعله اراد من الاستلزام منع التقريب بعدم شرط الانتاج اذ منع شرط

قوله اخص من المدعى ايضا لانه يتحقق الشيء مساو له او اخص منه قوله ولعله اراد بين هذا [illegible]
بالفتح قال [illegible] في المنع [illegible] الكلام ثابتة نتيجة وحمل الاول الكبرى مستلزمة والاستلزام
ثم ولا شك انه مراده من الاستلزام هنا ذلك التقريب
منه منه

[illegible]

الانتاج مغايرة النتيجة لكل واحدة من المقدمات وظني ان منع التقريب انما يكون اذا انتفى شرائط الانتاج وكان الترتيب غير مطلوب كما يظهر من تتبع موارده ولو كان الامر كما يفهم من كلام ابي الفتح لزم ان يرجع منع وجود شرائط الانتاج الى منع التقريب وعلم ان بعض المقدمات على احد احتماليها ممنوع وعلى احتمالها يمنع التقريب فيورد السائل فيها و يقول ان اردت بها كذا فهي ممنوعة وان اردت بها ذلك المعنى فلا يتم التقريب وقد يوجد لها احتمال ثالث لا يرد عليه المنع اصلا فيختاره المعلل مجيبا عن منع السائل وقد يمنع السائل بعض المقدمات على وجه واحد مع منع التقريب ويقول لا نسلم صدق المقدمة ولو سلمنا صدقها فلا تم التقريب ويستشير الى فائدة قول السائل ولو سلمنا صدقها وقد يورد السائل في نحو قولهم الكبرى المطوية فيمنعها على تقدير ويمنع التقريب على تقدير وتوجيهه ان للمعلل فيه نوعين في الحد الاوسط لا يحمل على جميع افراده بخلاف المطوي وبعض الكبرى كما يقول زيد انسان لانه متحرك بالارادة فيقول السائل ان كانت الكبرى المطوية وكل متحرك بالارادة فهو حيوان فلا التقريب تم كما اشار اليه ابو الفتح وظني ان الغالب وقوع مثل هذا في امثال هذه المقامات منع التقريب فقط بناء على تقدير كبرى اتصافها دفعه وقد يورد السائل في الصغرى ان يمنع احتماليها فيمنعها على وجه ويمنع الكبرى على وجه آخر وصغرى انما يكون اذا لزم منها على وجه ومنع الكبرى فقط على وجه آخر كما يقول المعلل مشيرا الى فرس هذا حيوان لانه حيوان وكل حيوان انسان فيقول السائل ان اردت انه حيوان ناطق فالصغرى ممنوعة وان اردت انه حيوان مطلقا فالكبرى و ذلك لان الحد الاوسط في الصغرى على اي وجه كان فهو كذلك يحمل عليه في الكبرى وقد يلزم منع احدى المقدمتين على احد احتمال الصغرى ويلزم منها معا على احتمالها الاخر كما يقول المعلل مشيرا الى فرس هذا جسم لانه جسم وكل جسم جسم فيقول السائل ان اردت انه جسم مطلق فالكبرى ممنوعة وان اردت انه جسم جامد فالصغرى ممنوعة ولو سلمنا صدقها فالكبرى ممنوعة لانه الارادتين فيها جائز وقد تكون الكبرى والصغرى ممنوعتين معا بلا ورود في احدهما

قوله من تتبع موارده ومع موارد منع التقريب منه

قوله كما اشار اليه ابو الفتح وقد عند قول الماتن ويرد النقض على ان الكلام صفة ثابتة له منه

فيقول السائل لا نم الصغرى ولو سلم فلا نم الكبرى وقد يورث العادة على ذكر ولو سلم فيما اذا منعت المقدمات على وجه واحد وليست شيء منها اقرب الى القصد من تسليم صدقها ويمكن ان يقال الوجه الثالث اثبات احدهما لا ينفع المعلل الا في وقت ويكفي بجاه احد المقدمتين في لزوم الفحام المعلل وقد مر ما يكتفوا في بعض الاوقات ان تقريب بشارة الى الامكان الجواب عن المنع وتسليم ان مورد المنع لا يخصره المقدمات لوروده على المدعى المغير المؤلف ايضا ولا يجوز منعه بل يكون ابطاله بالدليل وكذا اثبات نقيضه به وهما خارجان عن الوظائف الثلاثة التي النقض والنقض و المعارضة لكن يجوز ان يسمى الاول نقضا والثاني معارضة مجازا المقالة الخامسة في بيان الغلط والمغالطات الخ فهو في اللغة الفرق بين الشيئين وفي اصطلاح هو منع مخصوص كما اشار اليه الشارح في كتابه قال في بعض الرسائل الذي يقين موضع الغلط وهو كما قد نوع المناقضة وارد على مقدمة من مقدمات الدليل وانما الفرق بينهما سوى ان الذي ما يرد على مقدمة مبنية على الغلط بسبب اشتباه شيء باخر انتهى وفي قوله يقين موضع الغلط التي مثال غلط المعلل وغلط مقدمته الكاذبة كما قال البعض الذي يقصد به ما ذكره غلط ومثاله فهو ذا امر كثير اشتهر والخلاف المعلل وما ذكره هو مقدمته وقوله وانما الفرق بينهما الخ نظرا الى ان الفرق بينهما بحسب المورد بل بحسب بيان منشأ الغلط حتى لو منع المقدمة التي غلط فيها بسبب اشتباه الشيئين باخر بدون بيان الغلط فليس مجازا وفي قوله مبنية على الغلط نظر والظاهر ان يقال مقدمة غلط فيها بسبب الحق ونحوه بسبب اشتباه شيء باخر نظرا الى انحصر منشأ الغلط في ذلك الاشتباه بل قد يكون منشأ الغلط توهم وقوع شيء بانه مقدمة للمعلل على تقدير وقوعه لكن وقوعه غير مسلم فيبينه المانع على ذلك التوهم ويقول لا نم ذلك المقدمة وانما تتم لو كان الامر كذلك اي كما قصد لم لا يجوز ان لا يكون الامر كذلك كما ذكره ابو الفتح في مثال الغلطات العامة الورود وبعض المغالطات التي يمكن ان يستدل بها على جميع الاشياء حتى النقيضين وهو ان يقال الشيء الذي يكون او جوده و عدمه مستلزما للمطلوب انما يكون موجودا او معدوما وايا ما كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم وحق

[illegible]

هذه المغالطة ان يجاب بان كون الشيء المذكور معدوما ومنع الملازمة مستندا بانها انما تتم اذا كان
عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء صفة الخ كون انتفائه مستلزما المطلوب [illegible]
لم لا يجوز ان يكون عدمه بانتفاء تلك الصفة هي كون انتفائه مستلزما
فقط انتهى يعني لا تتم الملازمة على شيء من التقديرين الذين جوزوا
المغالط انما جزم بالملازمة لتوهم وقوع التقدير الاول واما الحل
الوارد على غلط مبني على اشتباه شيء باخر فكان يقال الامكان ممكن
ليس معدوما في الخارج والا لانتفى الامكان على تقدير ثبوته والثاني
بط ومنشأ ادعاء تلك الملازمة عدم الفرق بين امكانه لا ولا
امكان له وتوضيح الكلام ان انتفاء الامكان هو لازم الثاني لا
الاول والمعلل يحكم ان الواقع على تقدير كون الامكان منتفيا في
نفس الامر فيقول المتأمل لا تتم الملازمة وانما تصح لو لم يكن بين
امكانه لا ولا امكان له فرق لكن بينهما فرق فان معنى الاول
الاتصاف بصفة عدمية ومعنى الثاني سلب تلك الصفة وهذا
المنع من قبيل الحل وهو المطابق لما ذكره من بيانه في بعض رسائله
ثم اعلم ان المعلل قد يسند الحل غلط المبني على اشتباه شيء
باخر بعدم الفرق بينهما كما ذكره المسعود في تشكيك الرازي
ان الملازمة لو كانت معدومة في الخارج يلزم عدم الملازمة
على تقدير وجودها وهو بط لانه ان لم يكن بين الملازمة
العدمية وعدم الملازمة فرق يتم قولنا لو كانت معدومة
في الخارج يلزم الخ لكن المقدم وهو عدم الفرق بينهما ثابت
وبعبارة اخرى لانه ان لم يكن بين الملازمة لا ولا ملازمة

قوله [illegible] الملازمة على تقدير وجودها [illegible] المذكور [illegible] معدوما [illegible] الملازمة العدمية وعدم الملازمة [illegible] عن المقدم [illegible] منه

فرق

فرق والثاني كما ذكره بعض شراح رسالته من المقدمة وسمى صاحب الرشيدية الاولوية هذا النوع
حلا وقرر [illegible] بان يقال انا لا نسلم [illegible] الفرق بينهما فان قولنا [illegible] لا معنى له الا انه متصف
بصفة عدمية وقولنا لا ملازمة له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه انتهى ملخصا فقول الفقير
[illegible] المنع [illegible] المغالط نظر [illegible] ثم [illegible] على [illegible] جامع [illegible] اما
الغصب وهو منع السائل [illegible] مقدمة دليل المعلل مع الاستدلال على [illegible]
[illegible] الاستدلال المعلل عليها [illegible] من كتب [illegible] بناء على الاغلب [illegible]
[illegible] مع الاستدلال عليه [illegible] الرشيدية الاولوية وذكر [illegible] قبل
استدلال المعلل عليها لا [illegible] المقدمة من تعريف الغصب ووجه تسميته غصبا ان منصب
السائل مطالبة الدليل من المعلل على مدعاه وعلى مقدمة دليله لتظهر حقيته دعواه ومنصب المعلل
التعليل عليها فاذا ادعى السائل شيئا واستدل عليه غصب منصب المعلل والغصب [illegible]
[illegible] وهو [illegible] في باب المنع والثاني [illegible]
[illegible] محققة [illegible] محققة
[illegible] محققة لانه لو تحققت [illegible]
[illegible] وذكر دليلا دالا على [illegible] والمقدمة [illegible]
[illegible] النقيض [illegible] القطع [illegible]
الجواز [illegible] النقيض [illegible] ان [illegible]
[illegible] مع [illegible] ان النهار [illegible] موجود [illegible]
فانه مع الملازمة المطلقة [illegible] ان النهار [illegible] ذكر [illegible] الجواز
[illegible] لم لا يجوز ان يكون [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] مع المقدمة المطلقة الا جواز
النقيض وجواز النقيض [illegible] النقيض [illegible] دليل دال على [illegible]
او المقدمة غصب وان خلى عن [illegible] ان يكون [illegible] صور المنع مع السند

[illegible] منه

[illegible] المقدمة المطلقة [illegible] النقيض [illegible] ان يكون [illegible] منه

عرضا او اختلف علماء هذا الفن في ان الغصب مسموع موجه فمنهم من قال انه ليس بمسموع لانه
اذا جوز الغصب للسائل فالمعلل فهو يعرض عن الاستدلال على ما وقع الغصب فيه من دعواه او
مقدمة دليله ويتوجه في مقدمة دليل السائل الغاصب ويكثر الخبط المفاصحة من الطرفين فيعدل
عن اظهار الصواب في موقع المعلل لان الصواب انما يظهر اذا منع السائل واستدل المعلل على ان
يعجز احدهما ثم من قال انه ليس بمسموع لا يقبل لانه مكابرة اذ هو مما يقع في اظهار
الصواب كما صرح به في التلويح لكنهم اصطلحوا على عدم سماعه سدا لباب البعد من المطلوب و
المكابرة فالاعتراض بما لا ينفع في اظهار الصواب ولعل مرتضى قول صاحب التلويح على اثبات
للمغصوب فيه وتعقبه في اظهار الصواب صرح مكابرة بل هو ادخل في اظهار الصواب اذ الاستدلال
خلاف كلام المعلل اقوى من طلب الدليل عليه ومنهم من قال انه مسموع لانه بالعناية يستحق
الجواب وبيانه ان المعلل اذا لم يسمعه فلعل ان يقول انا منع مع السند فيها ذكرته في صورة
الابطال او الاستدلال فيستحق الجواب لان تحرير المراد مستفيض في المباحثات قال صاحب الشرح
ينبغي لمن حكم بعدم مقدمة معينة ان يورد اعتراضه عليها على سبيل المنع لا على سبيل الابطال لئلا
يقول الخصم انه غصب فيحتاج الى العناية انتهى وقال ابو الفتح هذا مبني على اتفاق حاله الذي
هو الحكم بالغصب واختيار الطريق الاسلم واعلم ان طريق الجواب عن الغصب في تقرير كونه مسموعا
كما بينه الشيخ السعد ان لا يطلق فيه المعلل بانه غصب ولا يتعرض لدليل الغاصب قبل اثبات
مقدمة المنع بان يورد على دليل المناقضة لانه لا يلزم من شيء منها ما يجب على المعلل من اثبات
مقدمة المنع لكن لا ان بعض كلامه بالعناية [illegible] ان يقول بان مراده المنع مع السند فيخرج عن
كونه غصبا ويسقط المنع كما ورد وعليه اذ السند لا يمنع بل يثبت تلك المقدمة اولا ثم يتعرض لدليل
الغاصب لانه دليله بعد ذلك الاثبات ينقلب المعارضة في المقدمة ولا كلام في جواز التعرض لدليل
الغاصب بعد انقلابه الى المعارضة في المقدمة فانه في الحاشية الالوغية بخلاف ما اذا تعرض لدليل
الغاصب قبل اثبات المقدمة المنع فانه يخرج من المعلل لانه ليس المعارضة فان التوجيه يتعرض

قوله وقال ابو الفتح هذا مبني [illegible] منه [illegible] منهيه

قوله بان يورد على دليل المناقضة [illegible] منهيه

لدليل

قوله قال شاه حسين ما ملخصه ان هذا بمنزلة الاستثناء من قول السعد ولا يتعرض لدليل الغاصب قبل اثبات المقدمة الممنوعة لانه لا يلزم ان لا يكون
التعرض لدليل الغاصب بعد النقض والمناقضة وان اقتصر السعد على التصريح بالمناقضة منهيه

لدليل السائل غير معارض اصلا انتهى بنقله الفقير وقد استثنى منه التعرض لدليل الناقض نقضا
اجماليا اذ يجوز للمعلل ان يتعرض لدليله وسيأتي بيانه ان شاء الله قال شاه حسين ما ملخصه انه لا
يكون ابطال السند مفيدا الا اذا كان واجبا الى اثبات المقدمة الممنوعة وفي هذا المقام بحثان البحث الاول
قال السعد ولا يتعرض المعلل لدليل الغاصب بعد اثبات مقدمته وقال في الحاشية الالوغية بان
ذلك القول ان تعرض واما اذا لم يتعرض له ولم يلتفت اليه اصلا فهو احسن انتهى وفيه نظر
لانهم صرحوا بان دليل الغاصب ينقلب المعارضة في المقدمة بعد اثبات المعلل اياها والمعارضة
وظيفة من وظائف السائل اذا اورده السائل لا بد ان يجيب عنه المعلل وقد لا يلزم الافحام و
لو قال بعض الافاضل انه يجب دفع السند الذي هو طرق لنقيض المقدمة الممنوعة بالمنع او
بالابطال اذ لو لم يرفع لم ينفع الاستدلال على المقدمة لوجود معارضه وهذا بين وان اصطلحوا على عدم
وجوب دفعه بعد اثبات المقدمة الممنوعة انتهى والمراد من السند الذي هو طرق نقيض المقدمة الممنوعة
ما لم يورد على سبيل التجويز بل على سبيل القطع فانه ما ينظم اليه من مقدمة مطوية دليل ينتج
نقيض المقدمة الممنوعة كما سيجيء بيانه وبالجملة ان النظار اصطلحوا على عدم وجوب دفع السند
ودليل الغاصب بعد اثبات المعلل المقدمة الممنوعة ان الدليل العقلي يقتضي وجوب دفعه
لانه يجب على المعلل دفع ما ينافي حقيقة كلامه ليظهر الصواب ودليل الغاصب والسند المنع
ينافيان حقيقة كلامه وقد اجاب عما ذكره بعض الافاضل بان الفاضل لم يعتبر كون السند
معارضا لما سيذكره المعلل من الدليل على المقدمة الممنوعة بل انما ذكره على قصد تقوية المنع فصفة
المعارضة عرضت بدون قصد المانع فلكون المعارضة امرا لم يقصده السائل اصطلحوا على
عدم وجوب دفعها يقول الفقير ومثل هذا الجواب يجاب عن النظر المذكور
ونقرر الاعتراض انه يجب دفع دليل الغاصب والسند بعد اثبات المقدمة الممنوعة لانهما
معارضان لدليل الاثبات وكل ما هو معارض لدليل يجب دفعه فالاصطلاح على عدم
وجوب دفعه غير مستحسن وتقرير الجواب منهما انه لا يجب دفعهما لان كونهما معارضين [illegible]

قوله اذ لو كان [illegible] الى اثبات المقدمة الممنوعة وذلك بان يكون دليل الغاصب منتجا [illegible] نقيض المقدمة المغصوب فيها [illegible] منهيه

قوله الذي هو طرق لنقيض المقدمة [illegible] منهيه

قوله لا يجب دفعه على المعلل بل يجوز ان الاصطلاح على انه لا يجب دفعه مستحسن لكن لا يبعد ان ترك التعرض لدليل الغاصب وسند المانع مستحسن
وهو ظاهر مما سبق نقله عن الحاشية الالوقية من حسن عدم التعرض له مع انه نظر بل الظاهر ان التعرض له احسن من تركه لانه وان جاز
ترك التعرض له لكن التعرض بدفعه ولا شك في حسن دفع ما في المقابلة حقيقة وان وقع الاصطلاح على انه ليس في المقابلة منه

قوله لا يجب دفعه على المعلل ونظيره فيه قولنا فالاصطلاح على انه لا يجب دفعه على المعلل وجواز الجواب وليس على المعلل [illegible] مستحسن منه
لا يجب دفعه على المعلل

ام لم يفهم والسائل فهو امر لم يورده وكلام لم يورده السائل لا يجب دفعه على المعلل بقول
الفقير هذا الجواب نزاع جدلي يتخلص به المعلل عن ان يطالب منه دفع دليل الغاصب وسنده
كما ان قولهم بان الغصب غير مسموع لاستلزامه الخبط في البحث نزاع جدلي كما صرح
به صاحب التلويح بغير دفع مؤنة الجواب والاشتغال به كما صرح به في الحاشية الالوقية
فالمعلل سالم بدفع دليل الغاصب والسند الذي هو ملزوم لنقيض الحكم فهو ممنوع بحسب الحقيقة وان
اثبت المقدمة الممنوعة يبقى مقدمته غير ثابتة وان اصطلحوا على ان اثباتها يدفع الالزام
في جميع صور الاعتراض عليها وهذا استشهاد ارتضاه ابو الفتح حيث قال الشارح الحنفي يجب دفع بطال
وهو ان الغاصب والسند اذا اقيم على اثبات المعلل الحكم كونه دليلا ومستندا معارضا لدليل المعلل
على ثبوت الحكم بان قال مثلا دليلكم هذا وان دل على ثبوت الحكم لكن عندنا ما ينفيه او ينفي ذلك الحكم
وهو الغصب او سند المنع فيجب على المعلل في اصطلاح النظار دفع دليل الغصب وسند المنع
بنفيهما او ابطالهما كما هو حكم المعارضة البحث الثاني في نقض الشارح الحنفي دليل كون الاستدلال
السائل على بطلان المقدمة غصبا غير مسموع بان قال في الفصول بانه غصب لان المعلل ما دام معللا
يلزمه التعليل حقيقة بالعلم حقيقة دليله او بطلانه وليس للسائل ان يناقش الا بالمطالبة وذكر ميرزا
بانه لو تم لدل على ان النقض غصب بل المعارضة ايضا كما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى
ومنع قوله والقول بانه غصب لانه غصب غير مسموع والمحقق الدليل انه خلاف وظيفة السائل
لان وظيفته السائل مطالبة وكل ما هو وظيفته فهو ليس مسموعا والمحقق النقض انه لو تم لدل على
ان النقض غصب غير مسموع بل المعارضة ايضا مع انه جار في عدم سماعها والفرق تخلف
عنه وبالجملة ان النفي بالدليل اثبات عدم السماع لا اثبات صحة النقضية ومادة النقض
لو لا النقض والمعارضة مسموعين لا لكونهما غير غصبين وبين ما ذكرنا ان بعض الافاضل
نقل الكلام وذكر الشارح ملخصا وقال اما ما يقال لو تم ما ذكروه في عدم اعتبار الاستدلال على نقيض
المقدمة الممنوعة لزم عدم اعتبار النقض والمعارضة فيمكن ان يدفع الى آخر ما قال وملخص ما ذكره

قوله ان بعض الافاضل نقل الكلام وهو صاحب
في شرح آداب العضدية والمراد
من آداب الشارح الحنفي
منه
تم

عن

من دفع هذا النقض ان يقال الغصب غير جائز الا عند الضرورة وفي النقض والمعارضة ضرورة
لان السائل مضطر الى الابطال خلل دليل المعلل على سبيل التعيين فيضطر الى النقض والمعارضة فلو لم
يعتبر لزم اضطرار السائل الى القول بالدليل بطل لعدم تنبيهه على فساد مقدمة معينة بخلاف
الصورة المذكورة وهي ابطال المقدمة المعينة لانه لا ضرورة فيه لسهولة الامكان منعها مع السند
المأخوذ من دليل ابطالها بغير الغصب وفي كيفية اندفاع النقض المذكور بهذا الجواب خفاء
لان جواب النقض بالجريان وفي دفعه بمنع التخلف وهذا الجواب لا ينطبق على شيء منهما ولم
يتعارف في هذا الفن جواب عن النقض بالجريان غير ما ذكرنا لكن ذكر في الحاشية الالوقية
جواب آخر عن النقض بالجريان غيرهما من ثبوت الحكم في مادة التخلف وهذا الجواب من
ذلك القبيل فتقريره انا سلمنا ان دليل عدم اعتبار الاستدلال المذكور جار في عدم اعتبار
النقض والمعارضة والحكم متخلف عنه لان عدم اعتبارهما منتف لانهما معتبران اجماعا لكن
تخلفه عنه ليس بفساد في الدليل بل لمانع من ثبوت الحكم وهو الضرورة الملجئة الى النقض و
المعارضة وسيصح توضيح هذا النوع من الجواب عنه بان النقض الا بما جاء في اثنائه انه كما
وقال ابو الفتح وفيه ان هذا الجواب يعني الجواب الذي نقله من بعض الافاضل عليه [illegible] فيما
اذا لم يعلم النقض او المعارض خلل دليل المعلل على سبيل التعيين واما في غيره فهذه الصورة
كما اذا جمع المنع مع النقض والمعارضة فلا يتم الجواب الا ان يعتبر الاضطرار والجواب فيه بتعميم
تعميم الاضطرار الا ان يعتبر قصد الاضطرار والجواب مانعا من ثبوت الحكم في مادة التخلف في صورة
اجتماع المنع معهما والندرة وقوع صورة الاجتماع لم يتوقف الى جواب النقض بجريان
الدليل في تلك الصورة ولم يوجه التدبير هذا المقالة السادسة في بيان وظيفة
المعلل عند منع السائل مدعاه او مقدمة دليله مجردا او مع السند اعلم ان وظيفته
عند ذلك اثبات الحكم بدليل او تنبيه اما اثباتها بالدليل كما اذا قال عند منع السائل حدوث
العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث وكما اذا قال عند منع السائل قوله لانه متغير

قوله وسيصح توضيح هذا الجواب وملخصه على سبيل [illegible]
انه منع الحكم [illegible] بان النقل والدليل [illegible] من ثبوت الحكم [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] الجريان [illegible]
خلاف وظيفته [illegible]
منه
من عدم سماعه
قوله من ثبوت الحكم وهو عدم السماع منه

لا تاثر لشا سوا التقريب فيه من الحركات والآثار المختلفة وانما اثباتا بواسطة وتمكث الحواشي
امران احدهما ابطال المنع بمعنى ابطال صحته ووروده على المستدل والآخر ابطال السند اما رجوعه ابطال
المستدل الى اثبات ثم فهو مشهور في هذا المعنى وله تفصيل يستفاد انشاء الله تعالى وانما رجوع
ابطال المنع الى اثبات ثم فمفهوم اشار اليه ابو الفتح حيث قال قوله ان قول الشارح الحنفي فان بطل
المدعي ليس الآن الكلام صفة ثابتة له فمعناه ان الاقرب جواب بتحرير المدعى لا يسقط المنع المذكور
ويثبت المقدمة الممنوعة اشتهر اراد بالمقدمة الممنوعة التقريب كما يظهر من كلامه والاد يثبتها بواسطة
سقوط المنع الوارد عليها والمسلم ان المعلل يمكن ان يتفاد عنه منع السائل مقدمة دليله موقعا
الى دليل آخر لا لاثبات ذلك المدعى ويمكن ان ينتقل الى بحث آخر عند منع السائل مدعاه او
مقدمة دليله ومعناه وايضا ذلك البحث عدم افادة اثبات شيء مما ذكره المعلل فلا بد من بيانها
من اربعة فصول **الفصل الاول** في بيان ابطال المنع اعلم ان المنع انما يبطل اذا كان الحكم نظريا
مسلما عند المانع او بديهيا اوليا او بديهيا نظريا في القياس او بديهيا مشتركا بين المتخاصمين
بين عامة الناس وابطال المنع دعوى لا بد لها من دليل وتقريره الدليل ان هذا المنع مورد
على معلوم او مقدمة ثابتة او كل منع كذلك فهو باطل ينتج ان بطلان المنع على تقدير الحكم
بان يقال ان كان منعه باطلا فهو ثابت لكن المقدم حق فهذا تقريره الآخر وجوابه ان هذا
المنع المدعى بديهي او مسلم عند المانع وكل ما كان كذلك فهو باطل المنع وكل ما هو باطل المنع فهو
ثابت **تم** اعلم ان كون الحكم بديهيا كذلك او مسلما عند المانع فذلك يظهر فلا حاجة
الى الاستدلال عليه وقد يكون خفيا بسبب خفاء ارادة المعنى الذي اراده المعلل من الحكم حتى انه
قد يكون المعنى الذي اراده المعلل منه بديهيا كذلك او مسلما عند المانع لكن المانع لا يفهم
من كلام المعلل لخفاء ارادته منه بل يفهم منه معنى غير المراد منه نظريا غير مسلم عنده فيمنعه
فيجب على المعلل تحرير المراد وتاويله بذلك المعنى الذي خفي ارادته منه وذلك التحرير
يكون في الحقيقة دليلا على الصغرى المذكورة في التقريرين السابقين وكثيرا ما يكتفي المعلل

تنبيه من اربعة فصول الفصل الاول في بيان ابطال المنع والفصل الثاني في بيان انتقال المستدل الى دليل آخر والفصل الثالث في بيان الانتقال الى بحث آخر والفصل الرابع في بيان ... اثبات المدعى ... [illegible] مصحح

... [illegible] ...

وهو موضوع من ... [illegible] ... ضعيف ... [illegible]

فلعل ان في هذا بعض المعلل سالما وبالعكس كما هو الظاهر في تقريره وكذا المفهوم من حاشية الشريف على شرح حكمة العين في اوائل بحث الوجود ولان الظاهر انه تحرير الحكم او المدعى او منع مقدمة بهذا الدليل خادم

قوله وبطل سائر المقدمات وتقرير هذا المراد من المقدمة بهذا المعنى من سائر ... وكل ... فهو باطل المنع وكل باطل المنع فهو ثابت المدعى ووجه التقريب هذا مصحح

في الجواب عنه المنع بذكر تحرير الحكم وبطل سائر المقدمات التي تحتاج اليها في اثبات الحكم
بواسطة ابطال المنع فتدبر **ثم اعلم** ان الجواب عن المنع بتحرير الحكم انما يتصور
اذا كان الحكم مدعا او جزء دليل اذ التقريب وشرائط الانتاج لا يتصور تحريرها
بل قد يجاب عن منع التقريب بتحرير المدعى فيمنع تقريب دليله كما قال ابو الفتح
جواب تحرير المدعى لا يسقط المنع المذكور ويثبت المقدمة الممنوعة المشتهر وقد نقلنا انه
اراد بالمقدمة الممنوعة التقريب وثبوتها بواسطة سقوط المنع الوارد عليها ويمكن
ان يجاب عن منع التقريب بتحرير اجزاء الدليل فانه يعلم بعد تطبيق الدليل
على ارادة المدعى على المدعى ويجاب عن منع وجود شرائط الانتاج بتحرير اجزاء
الدليل وهو ظاهر ولا يجاب بتحرير المدعى عن منع شيء من اجزاء الدليل
او شرائط الانتاج وذلك ظاهر بادي التامل **تنبيه** بحث لم اجده فيما رأيته
من الكتب وهو ان التحرير الذي يجاب به عن المنع او عن النقض هو بيان المعنى
المراد من كلام المعلل وذلك المعنى المحرر به يكون من الغالب خلاف ما يظهر من
اللفظ او من القرينة ويكون اعتراض السائل مبنيا على الظاهر احدهما وقد
يكون الاسباب فان كان الجواب بتحرير المراد جوابا عن المنع كما ذكرنا في هذا الفصل
فالجواب اما المعلل نفسه فيصح دعواه ان مرادي من لفظي معنى كذا فيندفع
به المنع وان كان ذلك المعنى غير ظاهر او معنى مجازيا بلا قرينة صارفة عن
المعنى الحقيقي ولا يطالب بالدليل على ارادته ذلك المعنى لان تصريحه به دليل
على ارادته وكذا لا يطالب بالقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي حال
كون المعنى المراد معنى مجازيا لان تصريحه به مغن عن القرينة الصارفة عنها
لكن اذا كان ذلك المعنى المجازي خاليا عن العلاقة لا يصح دعوى ارادته
فيبطل السائل ارادته بانه ارادة مجاز بلا علاقة وهي باطلة بالاتفاق

نقل بتحرير بعض اجزاء الدليل والظاهر ان الوسط لا يتصور تحريره جوابا عن منع التقريب الحد الاوسط جوابا عن الحد الاصغر او الحد الاكبر كما اذا قيل ... [illegible] ... منع التقريب لان الدليل ينتج ان ... [illegible] ... المتولد منه ... [illegible] ... المراد فهو ... [illegible] ... مصحح

ويرد عليه اطلاق قولهم بان الرجوع الى المجاز عند تعذر الحقيقة خادم

من العلماء وان كان المجيب شخصا آخر بحيث طرف المعلل فان كان ذلك المعنى
المحرر به معنى حقيقيا ظاهرا من اللفظ فيصح دعوى ان المعلل اراده ولا يطلب بالدليل على ارادته
لان ظهوره من اللفظ يقوم مقام الدليل على ارادته واما اذا كان ذلك المعنى معنى مجازيا
او معنى حقيقيا غير ظاهر فيمتنع دعوى ان المعلل اراده وطريق دفع ذلك المنع اذا كان ذلك
المعنى معنى غير ظاهر بيان قرينة تعين ارادته واذا كان مجازيا بيان قرينتين احدهما صارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي والاخرى معينة لارادة هذا المعنى المجازي ولا يكتفي رح باحدى القرينتين
المذكورتين كما لا يخفى على من له ادنى تمسك بعلم البيان وقد يتحد القرينتان كقول الشاعر اذا نزل السماء بارض
قوم رعيناه ... واما اذا كان المجيب بتحرير المراد جوابا عن النقض فح يكفيه التحرير بسند المنع
والسند يكفي جوازه وقوعه في الحقيقة وبه فلا يجب على المانع اثبات وقوعه وان
ذكر على صورة الجزم فلا يمنع التحرير ح وان لم يكن المحرر هو المعلل نفسه ولم
يكن معنى المحرر به ظاهرا ما لم يكن مجازا بلا علاقة واما اذا كان مجازا بلا علاقة فيبطل
النقض ذلك السند بمثل ما سبق ان تخلف الكلام المجيب عن النقض شخصا آخر
غير المعلل وكان المعنى المحرر به مجازيا البس يطالب المجيب ح بالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقي قلت لا يطالب بها لان بعض كتب التفاسير وشروح السنن مشحونة
بتجويز المعاني المجازية بلا ذكر قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي فكانت القرينة الصارفة
انما شرطت لقطع بارادة المعنى المجازي لا لتجويز ارادته والسند يكفي جوازه وقوعه الخ
الفصل الثاني في بيان ابطال السند وهو يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان ثبوت
احد المنافيين يستلزم ثبوت ذلك الشيء بدون العكس اي لا يستلزم ثبوت
الاعم مطلقا من شيء ثبوت ذلك الشيء وانتفاء الاعم مطلقا من شيء يستلزم
انتفاء ذلك الشيء بدون العكس اي لا يستلزم انتفاء الاخص مطلقا من شيء
انتفاء ذلك الشيء واما الشيئان اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه فليس

ثبوت الاعم وانتفاؤه انتفاء ثبوته والاخص مطلقا من شيء يستلزم صح

قوله يستلزم ثبوت الاعم ... وهو ان ... اعم من العموم ... وقد يكون على سبيل اللزوم بلا
ملازمة بينهما فيحتمل ان يكون الآن ... من ثبوت
الاخص وانتفائه عن انتفائه ... من العموم ... بل
ان فال ثبوت احد ... كما اقتضاه لفظ يستلزم
على ما هو التحقيق ان اللزوم ... بدون العموم لا
ابو الفتح يعني ان الحكم بوجود اللزوم ... السلم
لانتفاء العموم فيبنى الوقوع بل الانتفاء
العموم كما يقطع احتمالا ابن ... منه

بينهما

بينهما تلازم لا في الثبوت ولا في الانتفاء واذا كان بين الشيئين عموم من وجه يكون بينهما
خصوص من وجه ايضا وبالعكس فلذا يكتفي بذكر احدهما عن ذكر الآخر واذا تمهد هذا
فنقول الواجب على المعلل عند منع السائل مقدمة الغير المدلل او شيئا من مقدمات
دليله اثبات المم بدليل او تنبيه فابطال السند المساوي لنقيض المم يفيد المعلل لان بطلانه
يستلزم بطلان نقيض المم وبطلان نقيضه يستلزم ثبوت عينه وابطال السند الاخص
مطلقا من نقيض المم لا يفيده اذ لا يلزم من بطلانه بطلان نقيض المم حتى يلزم ثبوت
عينه لكن لا يضره ايضا بان يستلزم بطلان عين المم لان الاخص من نقيض شيء لا يكون
اعم مطلقا من عينه بل يباين عينه البتة واما ابطال السند الاعم مطلقا من نقيض المم
ففيه تفصيل لان ذلك النوع من السند على قسمين القسم الاول ما يكون اعم من وجه
من عين المم وهو الغالب في هذا النوع وابطاله يفيد المعلل لان بطلانه يستلزم بطلان
نقيض المم فيلزم ثبوت المم ولا يستلزم بطلانه بطلان عين المم لانه ليس اعم مطلقا من عينه
فابطال هذا القسم يفيد المعلل ولا يضره والقسم الثاني ما يكون اعم مطلقا من عين المم ايضا
وابطاله يضر المعلل ولا يفيده اصلا لان بطلانه وان كان يستلزم بطلان نقيض المم لكنه
يستلزم بطلان عينه ايضا فلا يلزم من ابطال هذا القسم من السند اثبات المم قال
الشارح الحنفي هنا فان ابطاله يضره يضر بالمعلل اذ يبطل بسببه مقدمته ان مقدمة
المعلل كما يبطل منع السائل انتهى كأنه اراد بقوله كما يبطل منع السائل ان منع السائل
مبني على جواز نقيض المقدمة الممنوعة فاذا بطل نقيضها بطل منع السائل فابطاله يضر
المعلل من جهة ويفيده من جهة اخرى وفيه نظر لان الظاهر ان منع السائل مبني
على ثبوت المقدمة الممنوعة فاذا ابطل نقيضها وعينها معا بقي عدم ثبوتها فلم يبطل منع
السائل ولذا قلت ابطاله يضر المعلل ولا يفيده اصلا فقيد الاول لفساد الحكم
ان يقول بدل قوله فان ابطاله يضر بالمعلل اذ يبطل بسببه مقدمته كما يبطل منع

قوله ... بيان عين ... المم ... نقيض ... الاخص ... فكان ... عينه ... الاخص ... من ... النقيض ... منه

السائل فإذن ابطاله لا يمكن لانه لا يلزم ارتفاع النقيضين انتهى وقال ابو الفتح هذا
ليس بشيء لان ابطال شيء اقامة دليل على بطلانه وهذا لا يستلزم البطلان في الواقع
لجواز ان يكون الدليل فاسدا فابطال السند الاعم لا يستلزم ارتفاع النقيضين في زعم
المعلل لكنه بحث آخر انتهى قوله نعم آه يعني ان دليل بطلان السند ح فاسد البتة
لان فساد اللازم يدل على فساد الملزوم لكن لو زعم صحته لزم عنه زعم ارتفاع النقيضين
لا ارتفاعهما في الواقع وزعم ارتفاعهما ليس بمحال فابطال السند الاعم مطلقا من عين المم
ونقيضه المستلزم لزعم ارتفاعهما ليس بمحال بخلاف قول الفقير معنى قول الشارح المحقق
او يبطل بسببه مقدمة يبطل بسببه ما يسلم المبطل حقيقة نقض اشارة الى نقض الزامي
عام يجيء ادلة المعترض على بطلان السند الاعم مطلقا من نقيض المم وعينه ونقض بيه ولو صح
دليلك هذا بجميع مقدماته لزم ارتفاع النقيضين في الواقع ولعل مراد الفاضل
ان الاولى للشارح المحقق ان يذكر النقض التحقيقي بدل النقض الالزامي فمعنى قوله ابطاله
بالدليل الصحيح لا يمكن فعدم الامكان راجع الى صحة الدليل لا الى مطلق اقامة الدليل وبالجملة
ان في كلام القائل قيد محذوف هو مرجع عدم الامكان وهذه مسامحة يسيرة واما
ابطال السند الاعم من وجه من نقيض المم فهو غير مفيد للمعلل اصلا بل قد يضره وذلك
اذا كان اعم مطلقا من عين المم والمسئلة الجميع انا يراد السند المساوي مفيد للمانع و
ابطاله مفيد للمعلل والسند الاخص مطلقا ايراده مفيد للمانع وابطاله غير مفيد للمعلل و
غير مضر له ايضا والسند الاعم مطلقا ايراده غير مفيد للمانع وابطاله قد يفيد للمعلل مع
لا يضره وذلك اذا كان اعم من وجه من عين المم وقد يضره ولا يفيده اصلا وذلك
اذا كان اعم مطلقا من عين المم ايضا والسند الاعم من وجه ايراده لا يفيد للمانع و
ابطاله لا يفيد المعلل لكن قد يضره وذلك اذا كان اعم مطلقا من عين المم وقد لا يضره
كما لا يفيده وذلك اذا كان اعم من وجه من عينه ايضا ان قلت المنع المجرد موجه

قد يستبين وبالجملة ح

كالمنع

كالمنع مع السند فاذا ابطل السند بقي المنع مجردا وهو موجه يحتاج الى دفعه ايضا فلم يكف في
دفع المنع ابطال السند قلت ان لم يستلزم ابطال السند ابطال نقيض المم فالامر كما ذكرت
وان استلزم ثبت عين المم فسقط المنع بالكلية واعلم ان ابطال السند المساوي وان افاد المم
والاعم مطلقا من خفائه ان كان مفيدا للمعلل من جهة ان ابطاله يستلزم بطلان خفاء المم
فيثبت وضوحه والواجب على المعلل عند منع المانع اثبات نفس المم واثبات وضوحه عند المانع
كما سبق بيانه فابطال السند الاعم مطلقا من خفائه اذا كان مطلقا من وضوحه ايضا يضر المعلل
اذ يبطل بسببه وضوح مقدمته عند المانع فلا يثبت دعواه عند المانع فيؤول ابطال الى معنا ما
من كلام الى الصحيح لكن يبقى حد المانع في الموضعين من زيادة وتنا بقول الفقير المثالان ان ابطال السند
الاعم مطلقا من خفاء المم عند المانع لا يصلح مثالين لما هو اعم مطلقا من وضوحه عند المانع ايضا
لا يتحققان من وجه من وضوحه عنده بل مثالا ان تقول مثل الاعم هذه المقدمة كيف ويكفي لي ان
لا اتكلم بها فان كلام وضوح تلك المقدمة وخفاءها لا يتحقق في الواقع بدون تحقق امكان
عدم التكلم بها بدون العكس اذ امكان عدم التكلم بها يتحقق بواحد منهما بدون الاخر وهذا السند
وامثاله مفيد الموضوع في مباحث المغالطة فتذكره في هذا المقام لتتميم البيان وتشحيذ الاذهان
ان قلت المفهوم من كلامهم ان ابطال السند الاخص مطلقا غير مفيد مطلقا غير مفيد للمعلل في شيء
من الصور مع ان ابطاله يفيده في بعض الصور وهو ابطاله بدليل يلزم ثبوت المم كما يلزم منه بطلان
ذلك السند كما اذا قال المعلل لانه حيوان فقال السائل لا نم لانه لم لا يجوز ان يكون حجرا فهذا
السند اخص مطلقا من انه ليس بحيوان فان قال المعلل لابطال هذا السند انه ليس بحجر لانه متنفس
فهذا الابطال مفيد للمعلل لان مقدمته وهو انه حيوان يثبت بهذا الدليل قلت ما ذكره
المعلل لابطال السند صورة يمكن ان نضم اليها كبرى فنتج مع ضمها صغرى بطلان السند ومع
ضم الاخرى عين المم فالفائدة لم تحصل من حيث ابطال السند به بل من حيث اثبات المم
والحق من هذا ان مثال الصورة المذكورة مع احد الكبريين دليل ومع الكبرى الاخرى دليل
آخر فالمقدمة لم تثبت بدليل ابطال السند وبالجملة ان ابطال السند الاخص مطلقا غير مفيد
في هذه الصورة ايضا تذنيب عليك ان تعلم ان المعلل اذا ابطل سند المانع فللمانع ان يعود ويقول

لانا لم كون هذا الابطال مفيدا بعد كونه مثبتا للمقدمة الممنوعة لم لا يجوز ان لا يكون السند المذكور من لوازم
المنع بعض من لوازم نقيض الممنوع بان كان اخص منه والظاهر ان هذا منع لملازمة المطوية او طريق
اثبات الممنوع بابطال السند ان يقال اذا ابطل هذا السند يبطل نقيض الممنوع فثبت عينه لكن المقدم حق
فصار السائل مانعا منعه لمقدمة دليل المعلل على ما عرفناه وقد اجاب عنه المعلل باثبات تلك
المقدمة بابطال سنده والثاني منعه للملازمة المطوية في دليل اثبات المقدمة الممنوعة فيلزم المعلل
ان يكشف هذا المنع ايضا اما باثبات مقدمة الممنوعة بدليل اخرى او غيرها ما ذكر ولا بابطال السند
واما ابطال سنده هذا المنع ايضا وطريق ابطاله اثبات كون السند المنع الاول من لوازم نقيض
الممنوع اما باثبات مساواته له او باثبات عمومه مطلقا منه هذا ما نفهمه من كلام الشيخ المسعود
وقد يقول المانع بدل منعه الثاني هذا الابطال كلام على السند وهو غير مفيد وهذا القول
منه يجب الظاهر ابطال الملازمة المطوية فمراده بقوله غير مفيد غير مستلزم لبطلان نقيض الممنوع فيقول
المعلل ح ان اردت انه كلام على السند الذي ما ليس بلازم للمنع او لنقيض الممنوع بعينه ان اردت انه كلام
على السند الاخص فهو مسلم لم لا يجوز انه يكون كلاما على السند المساوي او الاعم مطلقا وان اردت
انه كلام على السند مطلقا فالكبرى ممنوعة كيف والكلام على السند المساوي او الاعم مفيد ويجوز ان
يكون هذا السند من قبيل احدهما وهذا الترديد في الصغرى وقد يرد في الكبرى ايضا ويقول
ان اردت ان الكلام على السند مطلقا غير مفيد فهو ممنوع وسنده ما سبق وان اردت
ان الكلام على السند الذي ما ليس بلازم للمنع غير مفيد فالصغرى ممنوعة لم لا يجوز ان يكون هذا
كلاما على السند الذي هو لازم للمنع وهذا الترديد الثاني وقع في كلام المسعود ولكنه
ذكر لان الظ كون الحد الاوسط في الكبرى على عمومه وقوعه في الصغرى لا الكلي فقال
الشيخ المسعود ان هذا الترديد لا يفيد المعلل اصلا لان السائل وان ذكر كلامه على
صورة الابطال والاستدلال لكن قوله بالمنع مع السند فلا يفيد المعلل منعه فيبقى عليه
اما اثبات مقدمة الممنوعة بدليل اخر او اثبات كون السند لازما للمنع المقدمة فظهر ان
الترديد المذكور من طرف المعلل خارج عن قانون التوجيه انتهى بعينه اقول توجيهه
المنع على السائل يجب عنه بتحرير المراد بان يقول مراد المنع مع السند متردد بين المعلل

ح يكون منعا للسند في الحقيقة ومنع السند خارج عن قانون التوجيه بقوة
الفقير في كلام الشارح المسعود خفاء لان المنع مجابا عنه بالتحرير والغاية لا يستلزم
كونه خارجا عن قانون التوجيه والظ ان يقال كلام السائل ح غصب ومنع المعلل
اياه لا يلزم منه ما يجاب على المعلل من اثبات المقدمة الممنوعة فلا ينفع منه المعلل كمنع
السند فيكون منعه خارجا عن قانون التوجيه كمنع السند وقد سبق ايضا انه ليس
للمعلل في قانون التوجيه ان يتعرض لدليل السائل غير معارض واذا قطع النظر عن كونه
خارجا عن قانون التوجيه فلطلب لان يجيب عنه بالعناية تتميم قد اشتهر فيما بينهم
ان منع السند ليس بموجه اصلا كما صرح به ابو الفتح وبيانه ما قاله الشارح الحنفي اعلم
ان كلام المعلل على سند المنع اذا كان على سبيل المنع فصولا لا يفيده سواء كان مساويا
او لا لان منع المنع ومنع ما يؤيده لا يوجب اثبات المقدمة التي يجب على المعلل منع
المانع انتهى واما ابطاله ففيه تفصيل كما عرفت تفصيله ثم الظ ان مرادهم بقولهم
ان منع السند ليس بموجه اصلا ان منع السند ما دام متصفا بوصف السندية ليس بموجه
لان المعلل اذا اثبت مقدمة الممنوعة ثم اعتبر المانع كون سنده معارضا له فمنع ذلك السند
موجه عندهم لانه زال عنه وصف السندية وعرض له وصف المعارضة فيجب على المعلل دفعه
بالمنع او الابطال كما يدفع دليل المعارض صرح به ابو الفتح واما اذا لم يعتبر المانع كون سنده
معارضا لدليل اثبات الممنوع فدفعه غير واجب على المعلل في زعمهم لان كونه معارضا ح امر لم يقصده
السائل وقد عرفت تفصيله في بحث الغصب واما ان دفعه بالمنع ح غير موجه ففيه شبهة
بقول الفقير والفرق بين كون البحث موجها وبين كونه واجبا ان الاول اعم مطلقا من
الثاني الا ترى ان دفع المنع بشيء من طرق الدفع واجب على المعلل لكن لا يقال بطريق
بعينه انه واجب مع ان ذلك الطريق موجه وبالجملة ان معنى كون البحث موجها كونه معتبرا
غير مستقبح عندهم قال ابو الفتح قد يقال يرد عليهم انه ينبغي ان يكون منع السند الذي الجلي الا

قوله ان كانا اقترانيين كقولك هذا حيوان لانه متنفس وكل متنفس حيوان بالارادة ولانه متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حيوان وكقولك هذا حيوان لانه ان كان متنفس فهو حيوان لكنه متنفس ولانه ان كان متحركا بالارادة فهو حيوان لكنه متحرك بالارادة وكقولك هذا ليس بحيوان لانه لو كان حيوانا كان متنفسا لكنه ليس
ولانه لو كان حيوانا كان متحركا كما كان بالارادة لكنه ليس بمتحرك بالارادة قوله كما في محاجة الخليل عليه السلام اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي

اي كابطاله موجها فيما اذا اقام المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة لان السائل حينئذ يكون معارضا لدليل المعلل فيكون دفعه بالمنع او الابطال من حيث انه معارض له ناقضا وكلما يكون ناقضا فينبغي ان يكون موجها ووجه نفعه انه يدفع المعارضة انتهى مقررا ثم اعلم ان منع السند الاخص مطلقا ينبغي ان يكون موجها كمنع السند المساوي فيما اذا اقام المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة لان الاخص يستلزم نقيض الحكم كالمساوي فيكون معارضا لدليل المعلل فينفع منعه وابطاله من هذه الحيثية وان لم ينفعا من حيث كونه سندا وقد اورد ابو الفتح نظرا على ما نقلنا من قول القائل وظهر لي دفع ذلك النظر لكني تركت ذكرهما خوفا من الاملال

الفصل الثالث في انتقال المعلل الى دليل آخر لاثبات مدعاه عند منع السائل مقدمة من مقدمات دليله وذلك المدعى اعلم اولا ان اثبات المدعى الواحد بدليلين لا يكون الا بتغاير الحد الاوسط فيهما ان كان اقترانيين وبتغاير الجزء المكرر بعينه او نقيضا واثباتا ان كانا استثنائيين وذلك ظاهر بالتفكر ثم اعلم انه قال صاحب التوضيح ان كان انتقال المعلل الى دليل آخر عند اعتراض السائل على دليله لاجل ان ذلك الاعتراض وارد عليه والمعلل لم يستطع الجواب عنه فذلك الانتقال يعد في عرف النظار انقطاعا للبحث بسبب افحام المعلل واما ان كان انتقاله للعجز عن دفع الاعتراض لا لايراد دليل اظهر لا يشتبه على السامعين كما في محاجة الخليل عليه الصلوة والسلام مع نمرود فحصولا بعد انقطاعا في عرفهم انتهى وقال صاحب التلويح ان كون الانتقال الى دليل آخر للعجز عن دفع الاعتراض من قبيل انقطاع البحث مجرد اصطلاح من اصل المناظرة كيلا يطول الكلام بالانتقال الى دليل آخر وليس بانقطاع البحث في الحقيقة لان الغرض لما كان اظهار الصواب لزم ان يقبل لجواز الانتقال الى دليل آخر لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان نعم لو انتقل في موضع الاستدلال الى ما لا يناسب المط اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا في الحقيقة انتهى لعله يريد بما لا يناسب

ويميت اثبات الربوبية لله تعالى بالاحياء والاماتة وقال نمرود انا احيي وامت بريد باحيا العفو عن القتل فانقطع كلام اللعين وظهر بطلان حجته عند الخواص الذين يفهمون لكن زاد ابراهيم عليه السلام دليلا لا يشتبه على احد اصلا فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب قال صاحب المدارك وهذا ليس بانتقال من حجة الى حجة كما زعم البعض لان الحجة الاولى كانت لازمة لكن لما عاند اللعين حجة الاحياء بتخلية واحد وقتل آخر كلمه من وجه لا يعانده انتهى اقول يعني ليس بانتقال من حجة مزيفة لان الحجة الاولى لم تزيف وكان كلام اللعين تمويها وليس اعتراض نمرود معارضة لم يوضح بل نقض دليلها ونفره لو كان دليلك صحيحا للزم ربوبيته فقول صاحب المدارك في تفسير قوله تعالى حاج ابراهيم في ربه في معارضة ربوبية فيه مسامحة

ان قلت في محاجة الخليل عليه السلام [illegible] قلت [illegible] من ان قبيل [illegible] الانتقال الى دليل آخر [illegible] الانتقال الى [illegible] دليل آخر [illegible]

المطلوب ما لا يلزم منه ثبوت المط وهو الانتقال الى بحث آخر وسينكشف لك حقيقته في الفصل الآتي ان شاء الله تعالى وههنا بحثان **البحث الاول** قد اشتهر عند النظار امران احدهما الانتقال الى دليل آخر والآخر تغيير الدليل ولم اتحقق انهما متحدان في عرفهم ام بينهما فرق لكني اقول قولا ننبهك ان شاء الله تعالى وهو ان تحقق ذينك الامرين مبني على مغايرة الدليل الثاني للاول في الحد الاوسط ان كانا اقترانيين وفي الجزء المكرر ان كانا استثنائيين والظاهر ان المترادفين كالليث والاسد لا يعدان متغايرين لان مفهومهما متحدان فالمتغايران اما هما المتخالفان في المفهوم وينحصر النسب بين المتخالفين في المفهوم في اربعة انواع كالانسان والناطق والعموم والخصوص المطلق كالحيوان والانسان والعموم والخصوص من وجه كالحيوان والابيض والتباين كالانسان والفرس فنقول ان كان ما تضمنه الدليل الثاني من الحد الاوسط والجزء المكرر غير لازم تحققه عند تحقق ما تضمنه الدليل الثاني اخص مطلقا مما تضمنه الدليل الاول فلا شك في وجود الانتقال الى دليل آخر في عرفهم في صورة التباين وكذا لا شك في عدم اطلاقهم تغيير الدليل عليه واما الصورتان الاخيرتان فالظاهر انهما من قبيل الانتقال الى دليل آخر في عرفهم لا من قبيل تغيير الدليل واما اذا كان ما تضمنه الدليل الثاني لازما تحققه عند تحقق ما تضمنه الدليل الاول بان كان بينهما مساواة او كان ما تضمنه الدليل الثاني اعم مطلقا مما تضمنه الدليل الاول فلا شك في وجود تغيير الدليل في عرفهم في هاتين الصورتين ويدل على ذلك ان ابا الفتح غير لفظ اللزوم الواقع في بعض الادلة الى لفظ الدوام ثم قال في شرح المتن بان هذا تغيير للدليل انتهى والدوام اعم مطلقا من اللزوم ولا شك ان صورة المساواة اقرب لان يسمى تغيير الدليل في عرفهم من الصورة التي ذكرها ابو الفتح ثم الظاهر انه لا يسمى هاتان الصورتان انتقالا الى دليل آخر في عرفهم ولا يكونان من قبيل انقطاع البحث في اصطلاحهم وبالجملة ان في جميع صور النسب الاربعة انتقالا الى دليل آخر بحسب اللغة وتغيير الدليل بحسبها ايضا وانما الكلام في وقوع الاصطلاح ان قلت

قوله ام بينهما فرق [illegible]

قوله [illegible] قوله [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

اذا كان الدليل الاول من الاقتراني والدليل الثاني من الاستثنائي او كان بالعكس
فكيف نعرف المغايرة من الدليلين قلت يتوقف موقفه على معرفة كيفية رد الاقيسة
بعضها الى بعض فنقول في بيان كيفية القياس اما اقتراني واما استثنائي متصل
واما استثنائي منفصل والاستثنائي المتصل اما ان يستثنى فيه عين المقدم واكثر استعماله
ان يذكر الشرطية بلفظة ان واما ان يستثنى فيه نقيض التالي واكثر استعماله ان يذكر
الشرطية بلفظة لو ولما وجب رد ما عدا الشكل الاول من الاقتراني الى الشكل الاول لقصور
البيان على رد الشكل الاول الى الاستثنائي ورد الاستثنائي اليه اما رد الاستثنائي متصلا
او منفصلا الى الاقتراني اذا كان المقدم والتالي في الشرطية المستعملة فيه مشتركين في
الموضوع ان يجعل الاستثنائي صغرى ويجعل حمل محمول التالي على محمول الاستثناء كبرى مثال الاستثنائي
المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان ينتج
انه حيوان فيقال هذا انسان وكل انسان حيوان مثال الاستثنائي المتصل الذي يستثنى فيه
نقيض التالي ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان فيقال
هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان ومثال آخر منه ان كان هذا فرسا فهو
ليس بجماد لكنه جماد ينتج ان هذا ليس بفرس فيقال هذا جماد وكل جماد ليس بفرس مثال
الاستثنائي المنفصل الذي يستثنى فيه عين احد الجزئين هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه
زوج ينتج انه ليس بفرد فيقال هذا زوج وكل زوج ليس بفرد ومثال الاستثنائي المنفصل الذي
يستثنى فيه نقيض احد الجزئين العدد اما زوج واما فرد لكنه ليس بزوج ينتج انه ليس بفرد
فيقال هذا ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فهو فرد هذا ما ذكره القطب العلامة في حاشية
شرح مختصر الاصول وقال السيد الشريف في حاشية ذلك الشرح ان قلت رد الاستثنائي
متصلا ومنفصلا الى الاقتراني انما يتم بما ذكر اذا كان المقدم والتالي في المتصلة والمنفصلة مشتركين
في الموضوع كما في الامثلة المذكورة واما اذا لم يشترك كقولنا ان كانت الشمس طالعة

قوله فيقال هذا ليس بحيوان [illegible] منه

قوله بما ذكر [illegible] الاستثناء صغرى [illegible] منه

فالنهار

فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج ان النهار موجود وكقولنا اما ان يكون الشمس طالعة
واما ان يكون الليل موجودا لكن الشمس طالعة ينتج ان الليل ليس بموجود قلت اما الاول
فيقال في رده هكذا وجود النهار لازم لطلوع الشمس الموجود وكل ما هو لازم لطلوع الشمس
الموجود فهو متحقق ينتج ان وجود النهار متحقق واما الثاني فيقال في رده هكذا وجود الليل
مناف لطلوع الشمس الموجود وكل ما هو مناف لطلوع الشمس الموجود فهو ليس بمتحقق
ينتج ان وجود الليل ليس بمتحقق انتهى وهذا الذي ذكره انما هو فيما اذا استثنى عين المقدم و
اذا استثنى نقيض التالي كما اذا قيل في المثال الاول لكن النهار ليس بموجود ينتج ان الشمس ليست
بطالعة فيقال في رده طلوع الشمس ملزوم لوجود النهار وهو منتف وكل ما هو ملزوم لوجود
النهار المنتفي فهو منتف ينتج ان طلوع الشمس منتف وكما اذا قيل في المثال الثاني لكن الشمس ليست
بطالعة ينتج ان الليل موجود فيقال في رده عدم الليل مناف لعدم طلوع الشمس المتحقق اي
ذلك العدم وكل ما هو مناف لعدم طلوع الشمس المتحقق فهو ليس بمتحقق وبالجملة فطريق الرد
في المتصلة التي استثنى فيها عين المقدم في صورة عدم اشتراك المقدم والتالي في الموضوع ان
يحمل على التالي بانه لازم للمقدم الموجود ويجعل هذا صغرى ويحمل على ما هو لازم للمقدم الموجود
بانه موجود ويجعل هذا كبرى وفي المتصلة التي استثنى فيها نقيض التالي يحمل على المقدم بانه ملزوم
للتالي وهو معدوم ويجعل هذا صغرى ويحمل على ما هو ملزوم للتالي المعدوم بانه معدوم و
يجعل هذا كبرى وفي المنفصلة التي استثنى فيها عين احد الجزئين في صورة عدم الاشتراك في الموضوع
على الآخر بانه مناف لعين الموجود ويجعل هذا صغرى ويحمل على ما هو مناف لعين الموجود
بانه ليس بمتحقق ويجعل هذا كبرى وفي المنفصلة التي استثنى فيها نقيض احد الجزئين في صورة
عدم الاشتراك ان يحمل على نقيض الآخر بانه مناف للنقيض المتحقق لعينه ويجعل هذا صغرى
ويحمل على ما هو مناف للنقيض المتحقق بانه ليس بمتحقق ويجعل هذا كبرى وقد يغير لبعض
العبارات في هذا الباب الى ما هو احق منه كما يؤدي من مؤداه ولا يخفى ذلك على الذكي و

قوله [illegible] منه

واما رد الاقتراني الى الاستثنائي المتصل فطريقه ان يجعل ثبوت الحد الاوسط للموضوع
الملزوم مقدما والمطلوب تاليا ويستثنى عين المقدم وهذا ظاهر كقولك هذا حيوان لانه انسان
وكل انسان حيوان فيقال في رده اليه ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج هو حيوان
وكقولك هذا جماد وكل جماد ليس بحساس ينتج ان هذا ليس بحساس وكقولك هذا ليس
بانسان لانه ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان فيقال في رد هذا اليه ان كان هذا جمادا
فهو ليس بحساس لكنه جماد وان كان هذا ليس بحيوان فهو ليس بانسان لكنه ليس بحيوان كذا يفهم
من كلام الشريف قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول لكن الظ في المثال الاخير ان
يقال ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وبالجملة اذا كانت النسبة
في الصغرى ربط السلب فالظ ان يرد الى ما يستثنى فيه نقيض التالي فيجعل نقيض الاكبر
مقدما ونقيض الصغرى تاليا ثم يستثنى نقيض التالي وهو عين الصغرى لينتج نقيض المقدم و
هو عين الدعوى ومثال آخر هذا الجسم جماد لانه ليس بنام وكل ما ليس بنام فهو جماد فيقال
في رده لو لم يكن هذا الجسم جمادا لكان ناميا لكنه ليس بنام واما رد الاقتراني الى الاستثنائي المنفصل
فطريقه ان يردد بين الحد الاوسط وبين منافيه كذا قاله العضدي في شرح مختصر الاصول والمراد
من منافي الحد الاوسط نقيض الحد الاكبر كما اشار اليه وينبغي ان يراد هنا ويقال ثم يستثنى
عين الحد الاوسط مثاله على ما ذكره العضد الاثنان زوج وكل زوج ليس بفرد ومنافي الزوج
الذي هو الحد الاوسط انما هو الفرد فنقول الاثنان اما زوج واما فرد لكنه زوج ينتج انه ليس
بفرد انتهى ومثال آخر الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية فيقال الوضوء اما عبادة
واما يصح بدون النية لكنه عبادة ينتج انه لا تصح بدون النية ومثال آخر هذا انسان وكل انسان
حيوان فيقال هو اما انسان واما ليس بحيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان وهذا الطريق
مطرد في جميع صور الاقتراني الى الاستثنائي المنفصل فظهر ان الاقتراني يرد من الاستثنائي
المنفصل الى ما تقرر مانعة الجمع او استثناء عين احد الجزئين ولا حاجة الى اعتبار منع الخلو يقول

قوله ومثال آخر الوضوء [illegible] حاشية [illegible] منه م

الفقير

يقول الفقير لم ار في رائية من الكتب بيان طريق رد الاستثنائي المتصل الى المنفصل وعكسه
فكانهم تركوا ابانتها اعتمادا على انفهامها مما ذكروه ولا باس بان نذكرها تسهيلا للطالبين
فنقول واما رد الاستثنائي المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم الى الاستثنائي المنفصل فطريقه ان
يردد بين عين المقدم وبين نقيض التالي ثم يستثنى عين المقدم مثاله ان كان هذا انسانا فهو
حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان ومثال آخر ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فيقال اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا لكن الشمس
طالعة ينتج ان النهار موجود وان شئت قلت بدل قولك واما ان لا يكون النهار موجودا
واما ان يكون الليل موجودا فتدبر واما رد الاستثنائي المتصل الذي يستثنى فيه نقيض التالي الى
الاستثنائي المنفصل فطريقه ان يردد بين عين المقدم وبين نقيض التالي ثم يستثنى نقيض
التالي لينتج نقيض المقدم والمثال ظ مما سبق وبالجملة المردود اليه في كلا النوعين الاستثنائي
المنفصل المانعة الجمع المستثنى فيه عين احد الجزئين لينتج نقيض الآخر ولا حاجة الى اعتبار
منع الخلو واما رد الاستثنائي المنفصل الذي يستثنى فيه عين احد الجزئين الى الاستثنائي المتصل
فطريقه ان يجعل الجزء الذي يستثنى عينه مقدما ويجعل نقيض الآخر تاليا ثم يستثنى عين المقدم
لينتج عين التالي وهو نقيض الجزء الآخر مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج ينتج
انه ليس بفرد فيقال ان كان هذا العدد زوجا فهو ليس بفرد لكنه زوج ينتج انه ليس بفرد واما
رد الاستثنائي المنفصل الذي يستثنى فيه نقيض احد الجزئين الى الاستثنائي المتصل فطريقه ان
يجعل نقيض الجزء الذي يستثنى نقيضه مقدما ويجعل عين الآخر تاليا ثم يستثنى عين المقدم و
هو نقيض احد الجزئين لينتج عين التالي مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه ليس بزوج ينتج
انه فرد فيقال ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد لكنه ليس بزوج ينتج انه فرد وبالجملة
المردود اليه في هذين النوعين الاستثنائي المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم لينتج عين التالي
فاذا عرفت كيفية رد الاقيسة بعضها الى بعض عرفت محل المغايرة في الانتقال الى الدليل

قوله والمثال ظ [illegible] منه م

اخر مخالف للاول فى الصورة فاذا كان الاول استثنائيا متصلا او منفصلا والمنتقل
اليه اقترانيا فمحل المغايرة من الاول محور الاستثناء فى المنتقل اليه الحد الاوسط هذا اذا كان
المقدم والتالى فى الاستثنائى متشاركين فى الموضوع والا فان كان الاول استثنائيا متصلا
استثنى عين المقدم او منفصلا استثنى عين احد الجزئين والمنتقل اليه اقترانيا فمحل المغايرة من
الاول عين المقدم اذا كان متصلا وعين الجزء الذى استثنى عينه ان كان منفصلا ومن المنتقل
اليه ما تعلق بلفظ كلازم ان كان الانتقال اليه من الاستثنائى المتصل وما تعلق بلفظ مناف
ان كان الانتقال اليه من الاستثنائى المنفصل لان المتعلق بهما فى الصورتين المغايرتين
المذكورتان واما اذا كان الاول استثنائيا متصلا استثنى فيه نقيض التالى او منفصلا استثنى
فيه نقيض احد الجزئين والمنتقل اليه اقترانيا فمحل المغايرة من الاول نقيض التالى ان متصلا و
نقيض الجزء الذى استثنى نقيضه ان منفصلا وتركت بيان البواقى اعتمادا على استخراج الذكى

البحث الثانى

قال محمد قدس سره فنقول منع المقدمة من الدليل فلا بد للمعلل بان يكون
انتفاء تلك المقدمة المذكورة مستلزما للمطلوب الذى يستدل عليه بالدليل المتقوم بتلك المقدمة
المذكورة وجوب ذلك لمنع ان يرد المعلل بان يقول ان كانت تلك المقدمة ثابتة غير ممنوعة
يتم ما ذكرنا من الدليل وان لم تكن يلزم المدعى مثاله على ما ذكره الشارح المسعود ان يقول المعلل
مثلا العالم حادث لانه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث يكون حادثا وبيان الصغرى انه
لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وبيان عدم الخلو عن الحركة والسكون ان كل جزء من
اجزاء العالم كائن فى مكان البتة فذلك الجزء باعتبار كونه فى ذلك المكان اما مسبوق له
بكون اخر فى ذلك المكان واما مسبوق بكون اخر فى مكان اخر فعلى الاول فهو ساكن وعلى
الثانى فهو متحرك فلو قال المانع لا نم قولك اما مسبوق واما مسبوق يعنى لا نم ذلك الانحصار
لم لا يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما فى ان الحدوث فان الحادث فى ان حدوثه
كائن فى مكان وليس هو مسبوقا فى ذلك الان بكون اخر اصلا فللمعلل ان يرد ويقول لا

قوله فللمعلل ان يرد ذلك كلام المسعود ... فللمعلل ان يرد ويقول لا يخلو اما ان يكون ذلك الانحصار ثابتا اولا فان كان ... ولا يلزم ثبوت المط الذى هو حدوث العالم ...
... لانه اذا لم ينحصر الشىء المستبع للكون بالكون الاخر المسبوق ... بالكون الاول ... فهو يقتضى حدوثه بلا اشتباه ... منه

لايخ

لايخ اما ان يكون الانحصار المذكور ثابتا ام لا فان كان ثابتا فيتم دليل حدوث العالم فيلزم
منه المط وان لم يكن ثابتا يلزم المط اعنى حدوث العالم لان كل كائن اذا اتصف بكون
غير مسبوق بكون اخر فهو حادث البتة لان ذلك الكون لا يتحقق الا فى ان الحدوث فتعين
ملخصا فتوجيه الفقير ذلك انه ذهب من المعلل من قبيل الانتقال الى دليل اخر لاثبات المط
وتقريره ان تلك المقدمة او نقيضها ثابتة فالمدعى ثابت لكن احد هما ثابتة البتة
لامتناع ارتفاع النقيضين ومما ينبغى ان يعلم ان ثبوت المدعى على تقدير ثبوت تلك
المقدمة الممنوعة انما هو على طريق الانتاج اعنى ان تلك المقدمة مع المقدمة الاخرى دليل
ينتج المدعى واما ثبوت المدعى على تقدير ثبوت نقيضها فهو ليس بطريق الانتاج لمعنى
ان ثبوته ليس بطريق ان ينضم الى نقيضها مقدمة اخرى ينتج المجموع المدعى بل بطريق
ان نقيضها لا يتحقق الا بتحقق المدعى وبالجملة ان نقيضها يستلزم لذاته المدعى كاستلزام
القضية عكسها واما عينها فهو يستلزم المدعى لا لذاتها بل بواسطة ضم مقدمة اخرى
اليها وفى هذا المقام بحث وهو ان ظاهر كلام المحقق قدس سره فنقول ان المدعى يلزم من انتفاء
المقدمة الممنوعة والظاهر من المثال الذى ذكره الشارح المسعود ان المدعى لزم من سند المانع
وهو قوله لم لا يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر كما فى ان الحدوث قلت انتفاء المقدمة
الممنوعة يقتضى الحدوث وبواسطة اقتضائه السند المذكور لما انه لما تحقق انتفاؤها
تحقق السند المذكور فتحقق الحدوث وتوجيهه انه اذا انتفت المسبوقية تحقق بالضرورة
عدم المسبوقية بالكون وهو يقتضى الحدوث بلا اشتباه وذكر المحقق قدس سره فنقول فى موضع اخر فى
اثناء التمثيل مثالا لا يضر المعلل لكن ليس عدم ضرره على كيفية عدم ضرر ما سبق لان عدم ضرره
فيما ذكره فى اثناء التمثيل بان يكون انتفاء المقدمة الممنوعة اعنى نقيضها منضما الى مقدمة اخرى
ينتج المجموع المط كما ان عينها كذلك بخلاف ما ذكره سابقا فان استلزام انتفاء المقدمة ثمة
المط هنالك ليس بطريق ضم مقدمة اخرى اليها كما عرفت ومثاله كما ذكره ان يقول المعلل

قوله ... ان لا يكون ... ان يكون العالم ... بعين ... قال ... ان الحدوث ... منه

ان كل متغير حادث لان كل متغير محل للحوادث فهو حادث بيان الصغرى ان كل متغير محل
لامر حاصل بعد ان لم يكن وذلك الامر حادث فان قال السائل لا نم قولك ان كل متغير محل
لامر حاصل بعد ان لم يكن لم لا يجوز ان يكون تغيره بزوال امر كان فيه فللمعلل ان يردد و
يقول ان كل متغير اما محل لامر حاصل بعد ان لم يكن او محل لزوال امر كان فيه والاول حادث
بلا شك والثاني حادث ايضا لان كون الزوال امرا عدميا لا ينافي كونه حادثا ولا كونه صفة
لشيء كالحدوث بعد السلم ينتج ان كل متغير محل للحوادث انتهى ملخصا وهذا الترديد انتقال
الى دليل آخر كما لا يخفى وتشير الحاشية الالوغبية الى ان الجواب هنا بالترديد بين السند و
قسيمه واثبات المط على كل تقدير بخلاف الجواب في الصورة السابقة فانه بالترديد بين
المقدمة الممنوعة وانتفائها وتشير في موضع آخر منها الى ان انتفاء المقدمة الممنوعة في كلتا
الصورتين مثبت للدعوى لكن في الصورة السابقة مثبت له بالذات وفي الصورة
اللاحقة مثبت بوجه آخر يقول الفقير ولعل كشف المقام ان المثبت للدعوى في الصورتين
هو السند وانتفاء المقدمة الممنوعة يستلزم السند لما وانه لكن اثبات السند للدعوى في الصورة
الاولى انما هو بالذات اي بدون واسطة ضم مقدمة اخرى الى السند وفي الصورة الثانية بواسطة
ضم مقدمة اخرى اليه وهي قولنا في المثال المذكور والثاني حادث فلما احتيج في الصورة
الثانية الى ضم مقدمة اخرى الى السند جعل الترديد بين السند وقسيمه اعني المقدمة الممنوعة
فانها قسيم السند المساوي لنقيضها ليضم الى كل واحد منهما مقدمة اخرى ولما لم يحتج
في الصورة الاولى الى ضم مقدمة اخرى الى السند لم يلزم ذكر السند فجعل الترديد بين المقدمة
الممنوعة وانتفائها وان كان استلزامها انتفائها الدعوى بواسطة استلزامه السند كما اشرنا
اليه والاستثناء المذكور في الصورة الاولى منضم الى الملازمة لا الى انتفائها المقدمة الممنوعة
ولا الى السند الذي هو واسطة في استلزام انتفائها المط ان قلت فما وجه ما اشير اليه في
الحاشية الالوغبية من ان انتفاء المقدمة الممنوعة في الصورة الاولى مثبت بالذات للدعوى قلت

اراد انه مثبت لها بدون واسطة مقدمة اخرى اليه ولما كان السند من لوازمه عقد ما يلزم
السند لازما له بالذات فجعل المقدمة الاولى فانها ليست من لوازمه واراد بقوله مثبت بوجه
آخر مثبت بطريق غير طريق اثبات الاول فان طريق اثبات الاول اثبات بالذات و
طريق اثبات الثاني اثبات بواسطة ضم مقدمة اخرى اليه ان قلت الفرق بين الصورتين
المذكورتين لكون المنع غير محرر في آخر دعوى ان اللازم من انتفاء المقدمة الممنوعة في الصورة
الاولى هو نفس المدعى واللازم منه في الصورة الثانية هو مقدمة من مقدمات دليل المدعى
قلت هذا الفرق ليس بشيء لانه انما وقع في خصوص المثالين لتينك الصورتين ولو
ولو مثلت للصورة الاولى بمثال يستلزم فيه عين المقدمة الممنوعة وانتفائها مقدمة من
مقدمات دليل المدعى وللصورة الثانية بما يستلزم فيه عينها وانتفائها كليهما نفس المدعى لصح
وفيما ذكرنا كفاية للذكي وانما طولت الكلام في هذا المقام لكونه من المخبوات مشتبها الا
يقول الفقير نعم ان الترديد في الصورتين وان كان من قبيل الانتقال الى دليل آخر لكن الظ من
كلام المحقق السمرقندي انه باب من قبيل انقطاع البحث في عرف النظار فتأمل فيه واستثناء
والله اعلم **الفصل الرابع** في انتقال المعلل الى بحث آخر عند منع السائل مدعاه الغير
المراد او شيئا من مقدمات دليله وهنا مقدمة ومقصد وخاتمة **المقدمة** اعلم ان البحث في
اللغة التحقيق والتفتيش وفي الاصطلاح على ما فيه معان الاول حمل الشيء على الشيء واثباته له سواء
جزمها او نظرا والثاني اثبات النسبة الايجابية او السلبية بطريق الاستدلال وبينهما عموم
وخصوص من وجه والثالث المناظرة والمباحثة كذا قال شارح حسين والمراد هنا المعنى الثالث
ان قلت المعنى الثالث لا يصدق الا على مجموع كلام الخصمين في مقام الدعوى سواء استدل
عليها اولا فقبل ان يعترض عليه الخصم لا بحث بالمعنى الثالث وبعد اعتراض الخصم عليه يكون مجموع
كلام المدعي والسائل بحثا واما كل واحد منهما فهو جزء البحث لا نفسه فكيف انتقال المعلل الى
بحث آخر فيه نظر لانه يشعر ان اعتراض المعلل على كلام السائل نفس البحث مع انه جزء له كما

عرف قلت لعل معنى قولهم انتقال الى بحث آخر ان يتم الكلام بتحقق البحث الاول لا
انه بحث آخر على انه لا يبعد ان يسمى بحثا مجازا اذ البحث يتحقق عنده وتوضيح الكلام ان من
ادعى شيئا بالاستدلال او بدونه فلا يسمى كلامه بحثا بالمعنى الثالث ولا مناظرة ثم ان
اعترض سائل على مدعاه او على دليله فمجموع كلام المعلل والسائل يسمى بحثا ومناظرة ومرتبة
لمسعود بانه يسمى الدعوى بحثا ثم ان اجاب المعلل عن اعتراض السائل فهذا الجواب ليس
انتقالا الى بحث آخر بل من تتمة البحث الاول فذلك بمنزلة غصن الشجرة ثم ان اعترض السائل
على ذلك الجواب فالامر كذلك وهكذا الى ان يسكت السائل او يعجز المعلل ومثله بالشجرة
التي تم اجتماعها اعتصارها بكل سنة فكما ان تلك الاغصان قائمة على اصل واحد كذلك
تلك المدافعات راجعة الى دعوى واحدة واما اذا لم يرجع كلام المعلل بعد اعتراض السائل
الى دفع اعتراضه فذلك الكلام ان لم يقابل ولم يدفع شيئا مما ذكره السائل فذلك ليس كلاما
داخلا في بحث اصلا وان دفع شيئا مما ذكره السائل فذلك الكلام مع ما ذكره السائل
بحث آخر ومناظرة اخرى ويكون ذلك كشجرة اخرى يقول الفقير في هذا الشبهة وهي ان
البحث بمعنى المناظرة لا يطلق على كلام واحد من الخصمين بل على مجموع كلاميهما فتسمية
الدعوى بحثا يقتضي ان لا يوجد البحث والمناظرة عند منع المدعى الغير المدلل وكذا ابطاله
لان المنع خارج عن اركان البحث بل هو محل البحث وليس للمانع كلام آخر سواه
حتى يكون مع اعتراض السائل بحثا فالبحث لا يتحقق الا باعتراض السائل على المدعى
معدلا ويشعر بذلك تعريفهم المناظرة بالنظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب
فان المراد بالنسبة نسبة الدعوى فهذا يقتضي ان يوجد لكل من الجانبين كلام متعلق
بتلك النسبة هذا مع ان قولهم انتقال الى بحث آخر يشعر ان منع الدعوى المجردة عن
الدليل وكذا ابطاله يتحقق به البحث لان ما دفعه المعلل من كلام السائل حيث حكموا
بوجود الانتقال الى بحث آخر ليس بواقع الا في منع السند ومنع صلاحيته وابطال تلك

الصلاحية

الصلاحية ثم لو دفع السائل اعتراض المعلل على مدعاه الغير المدلل يكون مجموع الاعتراض
والدفع بحثا بلا شبهة ولعل الصواب ان قولهم انتقال الى بحث آخر مجاز اما باعتبار
تسمية مجموع المدعى الغير المدلل والاعتراض عليه بحثا ومناظرة على سبيل التشبيه واما
باعتبار تسمية كلام المعلل عند ذلك الانتقال بحثا مجازا بعلاقة السببية او هو سبب في
العادة لدفع السائل اياه فيتحقق البحث بهما كما عرفت ثم اعلم ان انتقال المعلل الى بحث
آخر يعد افحاما وانقطاعا للبحث الاول كما اشار اليه ابو الفتح واما ان ذلك الانتقال صالح
من فضول الكلام او هو موجه فسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى في الخاتمة ان قلت ليس يتصور من السائل
الانتقال الى بحث آخر قلت الانتقال الى بحث آخر انما يتحقق البحث قبل الانتقال فاعتراض
السائل اولا لا يمكن ان يكون انتقالا الى بحث آخر واما اعتراضه ثانيا فان كان قبل جواب المعلل
عن اعتراضه الاول فان كان ذلك الاعتراض الثاني راجعا الى مرجع الاعتراض الاول فذلك ليس
انتقالا الى بحث آخر لكن لا يعد ذلك الزاما وان كان بعد جواب المعلل عن الاعتراض
الاول فان كان ذلك الاعتراض الثاني راجعا الى مرجع الاعتراض الاول فهو ايضا
لا يعد انتقالا الى بحث آخر سواء كان اعتراضا على جواب المعلل او لم يكن
عليه بل انتقال الى اعتراض آخر على ما قاله المعلل اولا لكن الظاهر ان هذا الاخير
يعد انقطاعا للبحث في عرفهم كالانتقال الى دليل آخر وان لم يكن
راجعا الى مرجع السؤال الاول فهو تسليم لجواب المعلل وانتقال الى بحث آخر ويعد ذلك الزاما
ولا يبعد ان يشك فيه   علم ان انتقال المعلل الى بحث آخر منحصر في ثمانية انواع
الاول الاعتراض على بعض الفاظ السائل بانه مخالف للقانون العربي وهذا معنى ما قاله ابو
الفتح ومن قبيل الانتقال الى بحث آخر الدخل في السند بانه في حد ذاته غير مستقيم لشهرته
ان لفظه ليس بجيد بل فيه خلل والثاني منع المنع بمعنى منع صحته وروده لان المانع لما منع
شيئا من كلام المعلل فكأنه ادعى ان منعه صحيح وروده فتصور منع المنع انما هو صحته وروده

معلا متمسك على هذه الدعوى او المقدمة لم لا يجوز ان يكون بديهية او اولية او مسلمة عندك
واما منع ذات المنع فهو مكابرة اذ المنع طلب الدليل ولا معنى لطلب على طلب الدليل والثالث
منع السند قال الشارح المحقق ان منع المنع ومنع ما يؤيده لا يوجب اثبات المقدمة الممنوعة الذي
يجب على المعلل عند منع المانع اشتهر وهذا وجه يكون كل واحد منهما انتقالا الى بحث آخر وينبغي
ان يقال منع السند على ثلثة وجوه الوجه الاول منع السند الذي ذكر بصورة القطع فهو انتقال الى
بحث آخر بلا شبهة والوجه الثاني منع جواز السند الذي ذكر على طريق الجواز كان يقول السائل
لانم هذا لم لا يجوز ان يكون الامر كذا فيقول المعلل لانم جواز ان يكون الامر كذا لم لا يجوز ان يجب كونه
كذا متعينا وهذا ايضا انتقال الى بحث آخر بلا شبهة والوجه الثالث منع متعلق بالجواز كان
يقول المعلل في الصورة المذكورة لانم كون الامر كذا لم لا يجوز ان لا يكون كذا وهذا المنع من المعلل
ليس في المقابلة ان تجويز كون الامر كذا لا يمنع تجويز نقيضه وهذا ظاهر فهو ليس بانتقال الى بحث آخر
اذ لا يتحقق البحث به اذ البحث انما يتحقق بالمواقعة كما صرح به بعض الشارحين في بيان توجيه
المناظرة الرابع والخامس منع صلاحية السند للسندية وابطال تلك الصلاحية مستلزم
وسندا لا يكون السند اعم من نقيض المم او مباينا له قال الشارح حسن ان منع ذات السند غير مفيد
ومنع صلاحية السندية وابطال تلك الصلاحية مفيد ان اشتهر مطلقا وفيه نظر لانه ان
اراد انهما يفيدان المعلل بان يوجب اثبات المم كابطال ذات السند كما يشعر به سوق كلامه
فهو غير صحيح لان السند اذا لم يصلح للسندية يبقى المنع مجردا وهو موجه ايضا وافادة ابطاله فانه
ليس من جهة اخلاء المنع عن السند بل من جهة ابطاله يستلزم ابطال نقيض المقدمة الممنوعة
فيلزم ثبوت عينها كما عرفت ذلك وان اراد انهما موجهان باعتبار قصد الانتقال الى
بحث آخر اعني انهما مفيدان بالنظر الى البحث الآخر المنتقل اليه فمنع ذات السند موجه ومفيد
ايضا باعتبار ذلك القصد ويمكن توجيه كلامه بان يراد بالمنع الثالث واراد من منع السند
منع متعلق الجواز اذا كان السند مصدرا به فانه غير موجه بوجه اصلا اذ هو ليس في المقابلة كما عرفت و

وبالجملة

وبالجملة كلام الشارح المحقق ركيك الى ان ابطال السند الاخص مطلقا او من وجه وكذا ابطال
السند المباين السابع والثامن منع تنوير السند وابطاله ثم ان المنع المضاف في قولهم منع المنع
ومنع ما يؤيده لا يوجبان اثبات المقدمة الممنوعة مجاز بمعنى طلب البيان وكذا في قولنا منع صلاحية
السند للسندية ومنع تنوير السند اذ المنع طلب الدليل على مقدمة الدليل والمضاف اليه ليس
بمقدمة الدليل في شيء من المواضع المذكورة ولا كلام في جواز استعمال المنع بالمعنى المجازي **الخاتمة**
قال الشارح المحقق في بعض مصنفاته واذا ثبت ان الواجب على المعلل عند منع المانع انما هو اثبات
المقدمة الممنوعة كما هو المشهور عند ارباب هذا الفن كان الدخل في السندية بانه لا يصلح للسندية
لانه لا يستلزم المنع او بانه في حد ذاته ليس بمفيد بل فيه خلل من قبيل ترك الواجب وفضول الكلام في
الكل الدخل فيما يذكر لتوضيح السند وتنبيه مع ان كلام المحقق الشريف في حاشيته يدل على ان كلها موجه
انتهى اراد من الدخل في المواضع الثلثة ما يعم المنع والابطال الا في الثاني لان المراد منه في الدخل في
عبارة السند وقد سبق ان المشهور بين الطلبة ان مناقضة العبارة مستدل وتقرير كلام ذلك
الشارح ان المذكورات لا يفيد الواجب على المعلل وكل ما هو كذلك فهو ترك الواجب ومن فضول
الكلام وما هو كذلك فهو ليس بموجه وهذه معارضة لما يفهم من كلام المحقق الشريف من كون
هذه الامور موجهة وقال ابو الفتح جوابا عن هذه المعارضة ان هذه الامور من قبيل الانتقال
الى بحث آخر وحاصلها تسليم المنع واظهار فساد ما ذكر معه دفعا لتوهم صحته وللسائل
هذا الجواب منع الكبرى الثانية وتقريره لانم ان كل ما هو ترك الواجب فهو ليس بموجه
وانما يكون كذلك لو كان اتيان المعلل بهذه الامور على قصد اداء ما وجب عليه من دفع منع السائل
واما ان كان اتيانه بها على قصد تسليم المنع واظهار فساد ما ذكر معه دفعا لتوهم صحته فلا يكون
كذلك بل يكون موجهة لانها حينئذ تكون من قبيل الانتقال الى بحث آخر وهو موجه كالبحث
الاول ولم لا يجوز ان يكون قصد المعلل باتيانه بهذه الامور كذلك وفي قوله واظهار فساد
ما ذكر معه نظر اذ الدخل في صلاحية السند للسندية ليس اظهار الفساد **الباب الثاني في النقض**

اعني نقض الدليل و نقضه بالاجمالي وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول** في بيانه هو دعوى
فساد الدليل بالاستدلال ويسمى بابطال على فساد الدليل شاهدا وشاهد منحصر في المشهور
في امرين احدهما تخلف الحكم عن الدليل وتقريره ان دليلك هذا باطل لانه جار في الماذة القلانية
مع تخلف الحكم عنه في تلك المادة وكل دليل هذا شانه فهو باطل كما تقول لمن استدل على قدم
العالم بانه اثر القديم وكل ما هو اثر القديم فهو قديم ان دليلك هذا باطل لانه جار
في البيت مع تخلف الحكم عنه اذ البيت اثر القديم والمراد بالحكم هنا القدم اذ البيت حادث
والاخر استلزام الدليل لامر فاسد كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين وارتفاعهما و
سلب الشيء عن نفسه الى غير ذلك وتقريره ان دليلك هذا باطل لانه مستلزم للشيء
الفلاني وهو فاسد وكل ما هو كذلك مستلزم للفاسد فهو فاسد فيصير كل من الشاهدين
متضمنة لمقدمتين كما لا يخفى قال بعض الافاضل لا خفاء في ان نفي صحة الدليل دعوى
لا بد لها من بيان فلذا قالوا نقض الدليل بلا شاهد مكابرة غير مسموعة بخلاف منع
المقدمة المعينة فانه يسمع مجردا وفيما قالوا نظر لانه يجوز ان يكون عدم
صحة الدليل بجميع مقدماته من اجل البديهيات فلا يحتاج الى شاهد فلا يكون
نقضه بلا شاهد مكابرة وهذا الجواب مع انه تعسف يستلزم ان لا يكون المنع
المتوجه صراحة منعا مجردا وان لا ينحصر شاهد النقض في التخلف والاستلزام
فاذا الاحسن مع ان ظاهر كلامهم تخصيصا لهم الانحصار فيما اشتهر يقول الفقير يمكن
ان يجاب عن النظر المذكور بجواب ليس فيه تعسف ولا لازم فاسد وهو ان مرادهم
بقولهم نقض الدليل بلا شاهد مكابرة نقضه بلا شاهد اذا لم يكن عدم صحته بديهيا
جليا مكابرة وبعبارة اخرى نقضه بلا شاهد مكابرة الا اذا كان عدم صحته بديهيا جليا
ولما كان الاستثناء نادرا اكثر ترك ذكره وهذا عادة العلماء يتركون ذكر الاستثناء النادر
وفيما ينبغي ان يعلم ان المعلل قد يستدل على شيء يكون نقضه بديهيا كتشكيك الرازي في

قوله كتشكيك الرازي في اللزوم بعد ادلة قال اللزوم بين الشيئين لانه لو لزم شيء شيئا الى آخر ما قال مع ان وجود اللزوم
بين الشيئين من البديهيات

اللزوم فيقال عليه ان دليلك مصادم للبداهة كما هو المشهور في دفع ذلك التشكيك
كما صرح به ابو الفتح في شرح حاشية عند قول الشريف الحنفي فح يحتمل الحصر يقول الفقير
ليس هذا الاعتراض نقضا باستلزام الفساد وتقريره ان دليلك يستلزم تصادم البداهة و
هو فاسد **الفصل الثاني في النقض بالتخلف** قال الشريف الحنفي في بعض شروحه اعلم
ان النقض الاجمالي على وجهين احدهما ان يكون دليل المعلل مع جميع خصوصياته بعينه جاريا في
مادة تخلف الحكم عنه والثاني ان يكون بعض دليله وخلاصته مع قطع النظر عن بعض الخصوصيات
جاريا فيها مع التخلف والاول هو المشهور والثاني هو الذي يسمى بالنقض المكسور كما صرح
به في بعض الرسائل الشريفة انه نقض بعض قيود الدليل واجراء الباقي في مادة التخلف خاليا عن ذلك
القيد وقال ابو الفتح وليس معنى جريان الدليل بعينه في مادة التخلف ان لا يتفاوت الدليلان في
موضعين اصلا ضرورة ان تعدد المدعى يستلزم تعدد الدليل بل معناه ان لا يتفاوت الدليلان
الا باعتبار المحكوم عليه في الحد الاصغر في الاقيسة الاقترانية والا باعتبار الجزء المكرر بعينه او نقيضه
في الاقيسة الاستثنائية انتهى وبهذا التفاوت لا يصير النقض مكسورا واوله خلاصة الدليل
لا تتم والا لكان جميع النقض مكسورا اذ لا يمكن ان يخلو نقض عن التفاوت المذكور وفي قوله والا
باعتبار الجزء المكرر نظر وتوضيحه انك اذا قلت في اثبات ان هذا حيوان لانه نام وكل نام حيوان او قلت
لانه ان كان ناميا فهو حيوان لكنه نام او قلت لانه ان لم يكن حيوانا فهو ليس بنام لكنه نام فنقض
كل من هذه الادلة بجريانه في الشجر مع تخلف الحكم عنه فوضع الشجر مكان الحد الاصغر في الاقترانية
ومكان موضع الجزء المكرر في الاستثنائية وهذه امثلة جريان الدليل بعينه فالصواب ان يقول
الا باعتبار المحكوم عليه في الصغرى ان كان الدليل اقترانيا وباعتبار المحكوم عليه في الجزء المكرر ونقيضه
المكرر اذا كان الدليل استثنائيا اذا كان المقدم والتالي مشتركين في الموضوع كما في المثال المذكور وباعتبار
بعض منهما محمول الاستثناء ان لم يشتركا في الموضوع كما تقول كلما كانت الارض مضيئة فالنهار موجود
لكن المقدم حق الآن ينتج ان النهار موجود الآن واورد بالآن بعض ساعات النهار فينقض هذا

الدليل بجريانه في بعض مادة الدليل اذا ظهر فيه البرق فليس التفاوت الا في قيد الآن فتدبر انها
الزكي وفق ظل المذكور وبالجملة ان التفاوت ليس في تمام الجزء المكرر وان غير المكرر مشترك
فجانبه التفاوت فليتبع شمول ما ذكره ابو الفتح ومثال النقض المكسور على ما صرح في بعض الرسائل
هكذا قال الشافعي في منع بيع الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقدين حين العقد فلا
يصح بيعه وقال الناقض هذا منقوض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند
العاقدين حال العقد وهو صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا وقد يجاب عنه بمنع الجريان مستندا
بان العلة المجموع وقد يدفع ذلك المنع بابطال كون العلة المجموع انتهى ملخصا وبالجملة النقض المكسور
اجراء الدليل بترك بعض خصوصيات الحد الاوسط في الاقتراني وبترك بعض خصوصيات محمول
الجزء المكرر في الاستثنائي اذا اشترك المقدم والتالي في الموضوع ومثال الثاني ان كان هذا نباتا
حساسا فهو حيوان لكنه نام حساس فقال الناقض هذا منقوض بالشجر لانه نام فقد حذف
قيد كونه حساسا واما الحد الاكبر في الاقتراني ومحمول الجزء الغير المكرر في صورة الاشتراك فلا بد
ان لا يتفاوتا اصلا في المدعى ومادة التخلف ان قلت ما معنى ما زعموا به بعض النقوض من قولهم
فاذا جوابكم فهو جوابنا وما محله وما الوجه منه قلت وبالله التوفيق لعلهم لا يقولون ذلك الا اذا
كان النقض بواسطة الجريان والتخلف وكان التخلف مسلما عند المعلل وقد كان المعلل اورد
دليله اعتراضا وابطالا لشيء من كلام خصمه فعلم محله وانه ابطل ذلك الدليل شيئا ما سلمه
المعلل كما دل عليه النقض لزم المعلل ان يجيب عنه بمنع شيء من مقدماته فبناء المناقضة التي هي
جوابكم عن دليلكم الدال على خلاف ما زعمتم فهو جوابنا عنه ايضا ان قلت هذا يشعر بان النقض
ليس جوابا عنه مع ان نقض دليل السائل جواب عنه ايضا فكيف فهم قلت وان اصطلحوا
على ان المعارضة والنقض يردان على الدليل ويجاب بهما عنه الا انهما من قبيل الغصب الذي حقه
ان لا يسمع وانما سمعوهما لا ضرورة قد عرفته في باب الغصب وان شبهة المعلل لا تندفع بهما
حتى الانقطاع لانه وان علم اجمالا فساد ايراد الخصم احد مقدمات في دليله خللا لكن ما لم يعلمه تعينا

لا تزول

لا تزول بشبهته كما قال في الحاشية الالوجية عند قول المسعود وتشكيك الخراز في الملازمة ان
الشبهة لا تندفع بالمعارضة فالاولى دفعه بالنقض بل بالمناقضة انتهى اشار الى ان النقض
اقرب من المعارضة في دفع لكن لا تندفع به بالكلية ولا مخرج الا المناقضة فالجواب الحاسم هو
المناقضة فالقوم وان اصطلحوا على انهما يجاب بهما لكنهما يشبهان الدفع بالجدل حتى ان صاحب
الحاشية الالوجية قال في بعض المواضع ويمكن ان يدفع بطريق الجدل وسر الجدل في بعض
مواضع حاشيته بالنقض هذا وقد عرفت بهذا التقرير الوجه منه فتأمل الفصل الثالث
في وظيفة المعلل عند نقض السائل دليله ويتجه عند النقض بالجريان منع شيء من المقدمتين اللتين
تضمنها الصورة وهما الجريان والتخلف وكذا وظيفته عند النقض باستلزام الفساد والمفروض ان
صح الاستلزام والفساد لكن لا يمكن منع الفساد في بعض اللوازم كاجتماع النقيضين وارتفاعهما و
الغالب في سند منع مقدمته الاولى في كلا النوعين تحرير بعض مقدمات الدليل بحيث لا يجري او لا يستلزم
كما قال في التلويح يمكن ان يحترز عن ورود النقض بان يجعل الكلام في القياس الفقهي نوع
تقييد وتغيير ادنى تقييد كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث
بمعنى ان هذا القياس يأتي في تطهير الخبث مع ان النية ليست بشرط فيه فيجاب بانه اما نظير ان
حكمي فلا يرد عليه النقض بتطهير الخبث لانه تطهير حقيقي انتهى والظاهر انه اراد بالتغيير التقييد عطفا
تفسيريا لان التقييد تغيير للحكم عن ظاهره لكن التغيير اعم من التقييد في عرف النظار لانه عندهم تبديل
بعض الفاظ الدليل الى لفظ اخر كما عرفت ان قلت السند يمكن في منع الكبرى في شيء من النوعين قلت
اما في النقض باستلزام الفساد فلا يمكن اذ ما يستلزم الفساد فاسد البتة واما في النقض بالجريان
ففي امكانه بحث قال في الحاشية الالوجية صرحوا في الاصول بان جواب النقض بالتخلف احد
الامور الثلثة اما منع وجود العلة يعني علة القياس في صورة النقض يعني في صورة التخلف لعدم
فيه من القيود المعتبرة في العلة واما دعوى الحكم فيها اي في صورة النقض واما اظهار المانع من ثبوت
الحكم فيها انتهى اراد دعوى الحكم ما ذكره النظار من منع التخلف وقال في التوضيح اي وان لم يكن

ودفع النقض بشيء مما يرجع الى منع الجريان او التخلف فان لم يوجد مانع من ثبوت الحكم في مادة
الجريان فقط بطلت العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب
هذا الحكم في مادة الجريان لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة بمعنى تخصيص تأثير علة القياس
ببعض صور وجودها لا لمانع عن تأثيرها في بعض اخرى ونحن بعض جمهور الحنفية لا نقول
بذلك اي بتخصيص العلة بل نقول انما عدم الحكم لعدم العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزء
العلة او شرطا لها انتهى اقول الفقير فالجواب عن نقض القياس الفقهي باظهار
المانع راجع الى منع الكبرى عند من يقول بتخصيص العلة وراجع الى منع الجريان عند الجمهور
وقال ايضا ما ملخصه انما جوز بعض اصحابنا تخصيص علة القياس قياسا له على تخصيص الادلة
اللفظية بغير الكتاب لمانع وتشبيها له بتخلف الحكم عن العلل العقلية لمانع اما تخصيص
الادلة اللفظية فشايع واما العلل العقلية فقد قال صاحب التلويح في بيانه تخلف عنها الـ
الحكم قد يتخلف عن العلل العقلية كالاحراق بالنار عن خشب المطلي بالطلق المحلول انتهى
قيل هو ضرب من الادوية اقول الفقير فالدليل المنطقي ان كان لميا ماخوذا من العلة
العقلية فيجوز دفع نقضه بتخلف بمنع الكبرى مستندا باظهار المانع وهذا باعتبار اخذه
من نفس العلة ويمنع الجريان وهذا باعتبار اخذه من العلة المقيدة بعدم المانع فاذا قلت
للحطب الملقى في النار انه محرق لانه حطب ملقى في النار وكل حطب كذلك فهو محرق
فيقول الناقض هو جار في الحطب الملقى في النار الملطخ بالطلق مع تخلف الحكم
عنه فالمعلل اما ان يمنع الكبرى مستندا باظهار المانع من ثبوت الحكم واما
ان يمنع الجريان مستندا بتحرير الدليل بان المراد ان كل حطب كذلك مع
عدم المانع من الاحتراق فهو محرق والله اعلم واشار شارح المغني
الى ان الدليل النقلي يجوز تخلف الحكم عنه وكذا الدليل العقلي الظني لانهما
والامارة ليست متلزمة لمدلولها فلا تبطل بانتفاء مدلولها بخلاف

الدليل

الدليل العقلي اليقيني فانه ملزوم لمدلوله فلا يجوز تخلف الحكم عنه يقول الفقير فلو كان دليل
المعلل في مقام يطلب فيه اليقين فلا سبيل الى منع الكبرى ثم اعلم ان المعلل اذا منع
شيئا من مقدمات انتقض ظن الناقض ان يجب عليه باثبات تلك المقدمة فلو منع الجريان مثلا
مستندا بان في الدليل قيدا مطويا وهو غير موجود في مادة التخلف فقلنا فظن ان يثبت الجريان
فيه باقامة الدليل على ثبوت ذلك القيد في مادة التخلف ايضا كما اشير اليه في الحاشية الاخرى
ثم اعلم ان المعلل قد يثبت مدعاه بدليل آخر سالم عن النقض المذكور وهو الانتقال الى
دليل آخر وقد عرفت الكلام في انه انقطاع بحثا ام لا او قد يغير الدليل المنقوض الى
ما لا يرد عليه النقض وقد عرفت تغيير الدليل واما التحرير وقد سبق في قولنا والغالب في منع
المقدمة الاولى الخ وقد اشار الشيخ الحنفي الى انه يجوز دفع النقض بالنقض والمعارضة بقوله الخصم
اما نقض النقض فمعناه دفع نقض النقض بالتخلف او باستلزام الفساد ولا يخفى بجوده واما معارضته
فمعناها اثبات صحة الدليل المنقوض وهذا غير ظاهر بل غير جائز اذ لا يمكن اثبات صحة الدليل
لانه مركب من مقدمتين والدليل لا ينتج الا مقدمة واحدة كما سنوضح بيانه الا انه لا يمنع الدليل و
يمكن ان يقال هنا ما قاله ابو الفتح هناك من انه يمكن ان يثبت صحة كل واحد من المقدمات
ثم يستدل بصحة كل واحدة منها على صحة المجموع ان قلت هل يتصور للسائل الانتقال الى بحث آخر
عند نقض الدليل او دليله قلت نعم اذ يمكن ان يتعرض لبعض الفاظه قائلا بانه خارج عن القانون
العربي ولا اعلم انه يتصور الانتقال الى بحث آخر هنا بغير ذلك مبحث الثالث في المعارضة
اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم وطريق المعارضة كما ذكره محمد الحسيني قسمان ان
ان يقال ما ذكرتم من الدليل وان دل على ثبوت المدلول لكن عندنا ما ينفيه انتهى قال مسعود
لا يقال وان ثبت ان الدليل او صدق الكل لا يلزم ثبوت المذكور عند المعارضة انتهى نعم لكلام يلزم
الشارحي فتدبر والمراد من خلاف ما اقام عليه نقيضه او ما يستلزم نقيضه بان يساويه او كان اخص
منه مطلقا قال ابو الفتح الدليل الدال على اخص من نقيض المدعى المطلق او على ما يساويه دال على نقيضه

وانما قلنا

وقطعا ضرورة استلزام الاخص للاعم واحواله وبين للاتحاد انتهى وانما قلنا اقامة الدليل او دعوى بطلانها مدعى الخصم بلا اقامة دليل على ذلك ابطالا مكابرة غير مسموعة وفيه نظر لجواز ان يكون بطلانه من جلي البديهيات فلا يحتاج الى دليل فلا يكون دعوى ذلك ابطالا بلا دليل مكابرة الا ان يحمل بداهة البعض داخلة في الدليل وهذا تنظر وجوابه مفتقر ما نقلناه عن بعض الافاضل في بحث النقض فتذكر ومما ينبغي ان يعلم ان عرض المعلل تعليله ان كان مجرد ايقاع الشك والتشكيك المدعى في الواقع كتعليل الجوزي على نفي اللزوم فالجواب عنه بالمعارضة غير مرضي لان المشكك لا يدعي حقيقة مقاله بل غرضه مجرد ايقاع الشك والقاء الشبهة ولا يندفع ذلك بالمعارضة فالاولى دفعه بالنقض بل بالمناقضة كذا في الحاشية الالوغية وقال شاه حسين افندي لا يندفع بالمعارضة لان المجيب لم يتوقف لدليل المشكك فاذا نظر اليه ناظر يحصل الشك والشبهة وجه المدعى وانما قال فالاولى لانه وان لم يدع المعلل المشكك حقيقة مقاله في نفس الامر لكنه يدعيه بحسب الظاهر فيندفع بالمعارضة نظرا الى الظاهر انتهى فائدة ختلف في ان متعلق المعارضة مدعى المعلل او دليله والمفهوم من كلام محمد افندي ان حقيقة المعارضة ان يسلم السائل دليل المعلل لا بمعنى اعتقاد ثبوته والا يلزم اعتقاد ثبوت مدلوله فيكون معارضته تناقضا بل بمعنى عدم التعرض وترك المعلل ويستدل على ما ينافيه وهذا الكلام ظاهر في ان متعلق المعارضة مدعى المعلل لا دليله او الدليل مسكوت عنه ويلائمه التعريف السابق اول الباب وقد صرح الشيخ بان يكون متعلقها المدعى حيث فسر قول المصنف او عورض بقوله اي ما ادعى المدعى ورده السيد الحنفي بان المعارضة ظاهرة في الدليل دون الدعوى وقال ابو الفتح في تفسير كلام ذلك ان رجع اي المتبادر من المعارضة بحسب العرف ان يكون متعلقها الدليل الذي اقامه المعلل على ما ادعاه الا يرى انه يوصف الدليلان بالتعارض دون المدلولين ثم قال ما ملخصه ان المعارضة عرفت بتعريفين احدهما المقابلة على سبيل الممانعة والاخر اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم الدليل والثاني هو المشهور والتعريف الاول يقتضي كون متعلقها الدليل انتهى لان معناه مقابلة

ذكر مقابلة دليل من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله منه

دليل

دليل المعلل بواسطة منع مدلوله اي رده فهذا التعريف عين ما قاله البعض مع مقابلة الدليل بدليل الخلاف بقوله كغيره وبالجملة كما ان للمعلل مدعى ودليلا كذلك للمعارض مدعى ينافي مدعاه ودليل عليه فان اعتبر المعارض بفتح الراء مدعى المعلل يعتبر المعارض بكسر الراء مدعى السائل وان اعتبر دليل المعلل يعتبر دليل السائل كما يشير اليه قول ابي الفتح يوصف الدليلان بالتعارض دون المدلولين ولا يعارض الدليل المدعي ولا المدعي الدليل فتامل وفي باب المعارضة فصلان الفصل الاول في تقسيمها مع تقسيم المعارضة في المدعي والمعارضة في المقدمة كما عرفت وكل منهما ينقسم الى ثلثة اقسام لان دليل المعارض ان كان عين دليل المعلل مادة وصورة كما في المغالطات العامة الورود ويسمى قلبا او معارضة على سبيل القلب لقلب دليل المعلل عليه انتهى واعلم ان زيادة دليل المعارض ما يغير تغيرا وتغير الاسلوب بلا تغيير لا تقدح في كون معارضته قلبا كما صرح به في التلويح قال ابو الفتح المغالطات العامة الورود هي التي يمكن ان يستدل بها على جميع الاشياء حتى النقيضين مثل ان يقال الشيء الذي يكون وجوده وعدمه مستلزما للطرف اما ان يكون موجودا او معدوما وايا ما كان يلزم ثبوت المطلوب انتهى والمراد من صورة الدليل كونه اقترانيا او استثنائيا بوضع المقدم او برفع التالي ومن الاقتراني ضربا اولا من الشكل الاول مثلا قال ابو الفتح ليس المراد من العينية اتحاد الدليلين مادة وصورة من جميع الوجوه كما هو المتبادر والا لم يتصور التعارض بينهما بل باعتبار خصوص الصورة وبعض المادة وهو الحد الاوسط في الاقيسة الاقترانية والجزء المتكرر بعينه او نقيضا واثباتا في الاقيسة الاستثنائية انتهى وان كان دليل المعارض غير دليل المعلل مادة وعينه صورة يسمى معارضة بالمثل كما اذا قال الفلسفي العالم قديم لانه اثر القديم وكل ما هو كذلك فهو قديم فعارضناه بان العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث وان كان دليل المعارض غير دليل المعلل صورة يسمى معارضة بالغير سواء كان غيره مادة ايضا كما اذا عارضنا الفلسفي في المثال المذكور بان العالم حادث لانه اثر المختار والاثر من القديم بالغير المختار وكان عينه مادة

قوله بدليل الخلاف اي بدليل خلاف المدعى منه

قوله العصار والغبار

قوله قلبا ومعارضة على سبيل القلب اي حقيقة او لانه يقلب على المعلل دليله منه

قوله المعارضة والمنافاة في تعريف النقض منه

قوله مثل ان يقال الشيء الذي يكون وجوده وعدمه مستلزما لتحقق المطلوب اما ان يكون موجودا او معدوما وايا ما كان يلزم ثبوت المطلوب انتهى

قوله وقد قدم ابو الفتح اشارة الى ما كان منه

قال العصام في شرح الآداب العضدية وقد لا تكون صورية كصورية ويسمى معارضة بالغير
وان اتحدت المادة بينهما ولا مشاحة في الاصطلاح فلا ينافيه ما قيل لا مرية لاتحاد الصورة
على اتحاد المادة حتى يكون اتحاد الصورة مع اختلاف المادة معارضة بالمثل واتحاد المادة مع
اختلاف الصورة معارضة بالغير على ان الصورة يكون الشيء معها بالفعل بخلاف المادة انتهى
قال الشيخ مسعود واذا اقام المعلل على مطلوبه دليلا يمكن ايراده على نقيضه ايضا فهناك
يمكن ايراد كل من المعارضة والنقض فان قال السائل ان دليلكم هذا بعينه لا يصح ان يستدل به
لانه جار في نقيض مدعاكم مع تخلف الحكم عنه يكون نقضا اجماليا وان قال دليلكم هذا وان دل
على مطلوبكم لكن عندنا ما ينفيه وهو هذا الدليل بعينه يكون معارضة على سبيل القلب انتهى كلامه
ولهذا سمى الاصوليين المعارضة على سبيل القلب معارضة فيها معنى المناقضة ارادوا بالمناقضة
النقض الاجمالي كما هو اصطلاحهم وقال في التلويح واما وجود معنى المناقضة بمعنى النقض الاجمالي
في المعارضة في القلب فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين انتهى
وهذا تقرير النقض باستلزام الفساد بخلاف تقرير مسعود ثم قال في التلويح ان قلت
ففي كل معارضة معنى المناقضة بمعنى النقض الاجمالي لان نفي الحكم الخصم وابطاله يستلزم نفي
دليله المستلزم لذلك الحكم ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم انتهى يعني يقال دليلك هذا
باطل لانه جار في مدعاك هذا مع تخلف الحكم عنه لان عندي دليلا ينفي مدعاك وهذا ما
قالوا ان معارضة الدليل العقلي كنقضه خصوصا بالدليل العقلي لان النقلي امارة ومع عدم لزومه
لمدلولها فلا يبطلها انتفاء مدلولها بخلاف الادلة العقلية ثم قال قلت معنى تفاسير
الدليلين لا يلزم من ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل انتهى
ولو سلم ان دليل المعارض صحيح فلا يلزم من المعارضة صحة بطلان دليل المعلل لاحتمال ان يكون
دليله ظنيا والدليل الظني امارة وقد عرفت حالها والى هذا الجواب اشار الشريف الحنفي
وبالجملة ان المعارض اذا ابدل معارضته الى النقض بالتخلف يمنع المعلل التخلف مستندا بجواز

بطلان

١٤٧
جزائر الجواهر
للقادري

وهو حضو على قبل

١٧٢
٨٠
٢٥٢ صاحفه

بسم الله الذي جعل البسملة شريعة للافتتاح • الرحمن الذي جعلها للوصول لكل بركة هو
المفتاح • الرحيم الذي جعلها لقاصد كل خير النجاح • وبحمده الذي جعلها مفتاحا لكنوز الكتاب • و
جناحا الى حل رموز الخطاب • والصلوة من اجرى رحيق البركة من منبعها • مع آله الذين
اجمعوا في اخذ الكتاب من معدنها • وبعد فيقول ابو سعيد محمد الخادمي جعل لسنة حبيبه من اولى
الخادمي • هذه خزائن الجواهر ومخازن الزواهر • ودقيقة عجائب اسرارها • رقيقة غرائب
ازهارها • حاوية لغرائب العقليات جامعة لفوائد النقليات لم يأت بمثلها الاعصار • ولم
يسمح الى الان الانظار • على البسملة التي هي الفواتح الابيات • مفتاح ولبركة كل فن مصباح
كاشفة عن كنوز جواهرها • باسطة عن رموز فوائدها • فاتحة عن مكنيات ابكار افكارها •
لائحة عن عنبريات نتائج انظارها • حاوية لمهام علوم الاوائل والاواخر • كافلة لما افلح
الاكابر والاصاغر • مغبون من ذهل عن شراء مثل جواهر الفاخرة • والدرر اللآلي الزاهرة
مع ان الثمن يسير • والوصول بغير حاسبه • خير مهر العروس لكل القاصد • وبلا التعب
فلاح بنجح اليها لكل القاصد • والمبتدى فيها يكون منتهيا • والمنتهي يكون مبتديا لانه حاوي كالبحر
خزائنها • الاعارف ازهار فوائدها • وكل كتاب في الله تعالى من الاخوان • يقبلها هدية قربة
لوجه الرحمن • وهو المقصود من وضع العلم والاصل لهذا الشأن • رفع القدم ولا
يلوم ما فيه من العيب والخطاء • ولا يجوز اعتقاده ان السلامة امر يبتغى على البشر • فانه هو
كتاب الرجل بيان عقله • وترجمان قدر فضله لعل الله تعالى يصون من كاتب محجوب • او
كاتب مسلوب • فمن نقل عنه الجميع فليطلب ما يشتهر من الفضيح لان لكل اناس ما لهم • روي
فيه مشربهم اعلم ان النظر في هذه البسملة الجليلة من حيث اللغة الذي هو علم يبحث
فيه عن احوال جواهر المفردات من حيث معانيها الاصلية فهو ان باء البسملة حرف جر

للالصاق حقيقيا امسكت بزيد ومجازيا مررت بزيد وللتعدية ذهب الله بنورهم و
للاستعانة كتبت بالقلم وبحوث بالقدوم ومنه باء البسملة وللسببية وكلا اخذنا بذنبه
وللمصاحبة اهبط بسلام وللظرفية ولقد نصركم الله ببدر وللبدل طيب بهم قوما اذا ركبوا و
للمقابلة اشتريته بالف وللمجاوزة كمن وقيل فتحص بالسوالي فسل به خبيرا وللاستعلاء
نحو ويوم تشقق السماء بالغمام وللاستعلاء نحو من ان تامنه بقنطار وللتبعيض عينا يشرب بها
عباد الله وللقسم بالله وللغاية احسن بي وللتاكيد وهي زائدة ويكون زيادته واجبة كما
في احسن بزيد اي احسن زيدا اي صار ذا حسن وغالبة في فاعل كفى كفى بالله شهيدا انتهى مختصرا
فيظهر ان الباء مشترك بين هذه المعاني فهو موضوع لكل واحد من هذه المعاني وقيل
عن سيبويه انه لم يذكر له معنى غير الالصاق فباقي المعاني مجاز عنده وقيل ان جميع معانيه لا يعارف
الالصاق والتفصيل مذكور في مغني اللبيب ونحوه فان قلت ان مثل هذه المباحث بحث نحوي
فما وجه ذكرك في اللغوي قلت وجهه بحث اهل اللغة عنه كصاحب القاموس والنحو يجوز ان
يكون المسئلة الواحدة جزءا من العلمين مختلفين باعتبارين مختلفين فكون هذه المباحث من اللغوية
بالنظر الى ذواتها وكونه من النحوية بالنظر الى تركب الكلام منها ووقوعها في التراكيب الاسم كما ان
عن سيبويه في القاموس سما سموا ارتفع فهو اما من المذهب البصري من انه مشتق من السمو
وهو الارتفاع لانه يدل على مسماه فيرفعه ويظهره وعند الكوفيون من الوسم وسياق تفصيله
في المباحث الصرفية ان شاء الله تعالى وفيه خمس لغات اسم بضم الهمزة وكسرها وسم بكسر السين و
ضمها وسم بضم السين اخذه من سموت ومن اخذه من سميت ورد عليه انه غريب ورفع ان قائله احمد
بن يحيى وهو جليل القدر رفقة فيما نقل والخامس سمى مثل هدى والاورد عليه من المحاكاة المقام و
هو احد الاسماء العشرة التي ابتدائي في اوائلها بهمزة الوصل وهي اسم واست وابن وابنم وامرئ
واثنان وايمن في القسم والاصل في هذه الهمزة ان تثبت خطا كغيرها من همزات الوصل لكن
تحذف هنا اي في اضافة الاسم الى الجلالة خاصة لكثرة الاستعمال وقيل لتوافق اللفظ والخط و
قيل لا تحذف اصلا وذلك الا في سم او سم بكسر السين او ضمها فلها او تلفت الباء سكنت الباء
تخفيفا لانه وقع بعد الكسرة او ضمة وبهذا حكاه النحاس وهو حسن لو اضيف الى غير الجلالة

مثبت نحو بسم الرحمن قال ابو البقاء ولو قلت لاسم الله او باسم ربي ثبت الالف وكذا لو
اضيف الى غير الجلالة من اسماء الباري نحو بسم الخالق وقيل يجوز حذفها اذا اضيف الى غير الجلالة
من اسماء الباري وقيل حذف مختص بما في الابتداء واما في الاوسط فلا نحو قوله تعالى اقرأ باسم
ربك وسبح اسم ربك وفيه نظر لما عرفت ان الكلام عند الاضافة الى الجلالة فقط **الله** قال في القاموس
اله الاه والوهة والوهية عبد عبادة ومنه لفظ الجلالة واختلف به على عشرين قولا الى اخرها قال فاللفظ
عربي كما هو عند عامة اهل العربية ونقل عن ابي زيد البلخي انه سرياني اذ اصله لاها فعربته العرب فقالوا
فقالوا الله وقيل عبراني وعلى الاول عند الاكثر كالخليل وسيبويه قيل هو مختار الاصوليين والشافعي والفقهاء
واكثر الاشعرية لكن الاكثر على كونه من الاعلام الموضوعة وقيل من الاعلام الغالبة قال المحقق الشريف في
حاشية الكشاف الاله قبل حذف الهمزة وبعدها علم لكن الذات المعينة الا انه قبل الحذف اطلق على
غيره كما اطلق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا واستدل صاحب الكشاف على كونه
علما اصليا بانه يوصف ولا يوصف به تقول اله واحد ولا تقول شيء اله وايضا انه لا بد لعامة
من موصوف تجري عليه الوجهات كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهو قال
يرد على الاول ان عدم الوجدان لا يصلح حجة على عدم الوجود فان اريد الاستقراء الناقص فغير مسلم
وان التام فنقض الا ان يدعي كفاية الظن في المقام وانه يجوز ان يقال ذات اله اي معبود
ولا في الحكم بامتناعه من حجة نعم الكلام في الجلالة وهذا ليس كذلك فافهم واورد على الثاني بان
الحاجة في قيام الصفات بدون الذات لا قيام الصفات بدون علم موصوف وانت تعلم انه
لا بد لتصور الذات من اسم يجري عليه احكام اللفظ كالنعت النحوي ولا يصلح له ما يطلق عليه سواه
وعلى كونه من الاعلام الموضوعة قيل منقول وقيل مرتجل وعلى الثاني قيل غير مشتق لحسن الادب
وقيل مشتق فافترقوا فرقا كثيرة سيذكر ان شاء الله تعالى في البحث الاشتقاقية وقيل انه ليس
بعلم بل صفة واستدل عليه بانه تعالى لا يعرف كنهه فلو له اسم لزم ان يعرف مسماه تعالى
كنهه وان العلم قائم مقام الاشارة وهو ممتنع في حقه تعالى ولا يخفى ان لزوم دلالة الاسم
على كنه المسمى ليس بلازم بل يجوز كفاية المعرفة الاجمالية على ان المسمى هو الله نفسه كما هو المتصور
فلا اشكال وايضا قيام العلم مقام الاشارة ليس بمسلم في حقه تعالى فانه قياس الغائب

الغائب

على الشاهد واذا ان اريد بها اشارة ظنية فلا نسلم القياس المذكور وان اريد العقلية فلا نسلم الامتناع
وقيل انه اسم لمفهوم كلي منحصر في فرد لانه اسم لمفهوم الواجب لذاته او المستحق للعبودية
فلهم لان مفهومهم جزئي ورد بانه لو كان كذلك لزم ان لا يفيد الكلمة الطيبة توحيدا وا
واجمعوا على افادته ورد بانه لو كان علما لامتنع حمل الاحد عليه وقد ذكر صاحب الكشاف في قوله
تعالى قل هو الله احد ان الضمير للشان والله احد جملة خبرية لانه يكون بمنزلة ان يقال زيد
احد ولا اشكال احد سواه احد الاثنان او لو اعتبر مفهوما ما كان يصح بلا اشكال ورد انه يفيد الاحدية
بحسب الوصف بمعنى انه احد في صفة مثل الوجوب واستحقاق العبادة او بحسب الذات اي
تركيب فيه اصلا فيفيد ولا يكون مثل زيد احد ثم انهم قالوا في لفظ الله سبع خواص لا توجد
في غيره احدها ان جميع الاسماء ينسب اليه ولا ينسب هو الى شيء قال الله تعالى ولله الاسماء
الحسنى وثانيها لم يسم به احد من الخلق بخلاف سائره هل تعلم له سميا لكن ينبغي ان يستثنى
الرحمن وثالثها حذفوا ياء النداء في اوله وزادوا ميما مشددة في آخره فقالوا اللهم في
يا الله بخلاف سائره ورابعها انهم الزموا الالف واللام عوضا عن همزته ولم يفعل ذلك
بغيره وخامسها انهم قالوا يا الله فاقطعة بقطع همزته وسادسها انهم جمعوا بين يا
النداء ولام التعريف فيه دون سائره الا في الضرورة قال الشاعر يا ليتني ... وانت
بخيلة بالوصل عني وسابعها تخصيصهم بالقسم **الرحمن الرحيم** اعلم ان أل على ثلثة اوجه
احدها انها اسم موصول بمعنى الذي وفروعه وهي الداخلة على الصفات كاسم الفاعل
والمفعول وقيل هي حرف تعريف وقيل موصول حرفي والثاني حرف وقيل موصوفة
للعهد فقط وقيل له وللجنس وقيل لهما وللاستغراق وقيل لهذه الثلثة وللعهد الذهني لكن
ما عليه المحققون كونها للعهد وللجنس ولكل منهما ثلثة فالعهد اما ان يكون معهودا ذكرا بان سماه كانا
فردا او تثنية او جمعا معرفة او نكرة عين الاول او غيره نحو قوله تعالى يأتوك بكل ساحر عليم فجمع
السحرة وضابطه ان يسد الضمير مسدها مع مصحوبها ومنه ما يكون ذكره وتقديره معنى
كقوله تعالى ليس الذكر كالانثى او معهودا ذهنيا نحو قوله تعالى اذ هما في الغار او معهودا ذكرا
تقديريا ان لم يتقدم لفظا ومعنى بل تقدم ذكره تقديريا او حكما وذلك اما لكونه حاضرا

نحو اليوم اكملت لكم دينكم وكذا كل ما يقع بعد اسم الاشارة او في النداء او اذا الفجائية
او في الزمان الحاضر نحو الآن كذا في الاتقان عن ابن عصفور واما لكونه معلوما للمخاطب
حقيقة او ادعاء نحو خرج الامير واما الجنس فاما لاستغراق افراد ولغوية نحو الغيب جملة
الغد او عرفية نحو الساعة مؤتمرون بامر الامير وهي التي يخلفها كل حقيقة ومن دلائلها صحة
الاستثناء من مدخولها نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا او وصفه بالجمع نحو او الطفل
الذين لم يظهروا واما لاستغراق خصائص الافراد وهي التي يخلفها كل مجازا مثل ذلك
الكتاب اي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة واما لتعريف
الماهية والحقيقة والجنس وهي التي تدخل على المعرفات او تدخل على الاشياء التي يراد
اجراء الاحكام على ماهيتها نحو وجعلنا من الماء كل شيء حي والرجل خير من المرأة وجعل بعضهم
العهد الذهني قسما من الجنس والثالث زائدة وهي قسمان الاولى لازمة وهي [illegible] الاولى العلمية
في استعمال اللفظ العام في بعض افراده بحيث يتبادر اليه عند الاطلاق بلا قرينة بل القرينة انما
تكون عند ارادة معنى العموم الذي هو المعنى الاصلي وهي اما تحقيقية ان استعمل اولا في المعنى
الاصلي ثم يغلب على الاخص سواء في اسم كالبيت للكعبة بعد استعمالها في الغير او في صفة
كالصعق نحو خويلد بن نوفل بعد كونه صفة لكل من اصابته صاعقة واستعمل له في غيره واما تقديرية
وهي التي لم يستعمل من ابتداء وضعه الى غير ذلك المعنى لكن القياس يقتضي ذلك وهي ايضا
في اسم كلفظة الله على مذهب من قال اصله الاله لانه وان اقتضى القياس صحة اطلاقه
على غيره تعالى كاصله لان الاله اسم للمعبود بحق او باطل الا انه لم يطلق الا عليه وقال بعضهم
انه وصف في اصله ثم غلب عليه تعالى حتى صار كالعلم نحو الثريا فاجري مجرى العلم في اجراء
الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم المشاركة بالغير او في صفة كالرحمن فانه وان اقتضى
القياس استعماله في غيره تعالى الا انه لم يستعمل في الثانية الوضع مع اللام سواء كان بالاخلال
كالآن عند بعض والتثنية او بالنقل سواء في اسم كالنضر او صفة كالحارث او مصدر
كالفضل والثالث الخبر كما ذهب من العلمية كالمثنى علم شخص او جنس غير مشترك كالزيدين
والرابع الفرق بين اعلام الاناسي واعلام البهائم كفلان وفلانة للانسان والفلان والفلانة

قوله عند بعض [illegible] الكثرة [illegible]
[illegible] للتعريف وقال الخليل هو من نسب الكلمة [illegible] علم
لتعريف وقال الخليل [illegible] كما في الاتقان
لاشتقاق اصله كما في الاتقان
واما عند بعض للتعريف الحضوري كما في [illegible]
ويأتي في الكلب ايضا [illegible]
فيما يسمى بالاسم [illegible] كما في [illegible]
نقصان [illegible]

الفلانة

والفلانة للبهيمة والخامس دفع التوهم كالذين فانه اذا لم تكن لازمة ونزعت تارة وادخلت
الوهم لاوهم كونها للتعريف واما الثاني من قسمي الزائدة فغير لازمة وهي فيما عدا ما ذكر كالـ
واقعة في الحال لان الاصل فيها التنكير قيل منه قوله تعالى ليخرجن الاعز منها الاذل في تخريج الباء
اي ذليلا فائدة اجاز الكوفيون وبعض البصريين وكثير من المتأخرين نيابة ال عن الضمير المضاف
اليه وخرجوا على ذلك فان الجنة هي المأوى والمانعون يقدرون له واجاز الزمخشري نيابتها
عن الظاهر ايضا وخرج عليه وعلم آدم الاسماء كلها فان الاصل اسماء المسميات كذا
في الاتقان تتمة اعلم انهم قالوا الرحمة في اللغة الرقة والانعطاف ومنه اشتقاق ارادة الخير
ومنه رقة تقتضي الاحسان الى المرحوم وقد يستعمل في الرقة المجردة وفي الاحسان المجرد وكذا
في جهة البيان انشاء الله تعالى قال في القاموس الرحمة وتحرك الرقة والمغفرة والتعطف كما
لرحمة والرحم بالضم وبضمتين رحمه كسمعه ورحم عليه ترحما ونرحم ثم ان لفظ الرحمن لا يستعمل
الا باللام او الاضافة واما قول الشاعر في مسيلمة الكذاب وغيث الورى لا زلت رحمانا مكفور
على مقتهم او على الشذوذ وكان هو رد المصنون افوقع لا يبعد ان يقدر فيه اللام كما قيل في السبع
من قوله سلام عليكم بلا تنوين او يقدر مضافا اليه والا ينتقض القاعدة الحصرية المذكورة
بنحو ما ورد في الادعية يا رحمن يا رحيم قال في الدر ايضا ومن غريب ما نقل فيه انه معرب
ليس بعربي الاصل وانه بالخاء المعجمة قاله ثعلب والمبرد ورده الجعبري في شرح الشاطبية بعد
نقله عن ثعلب بوضوح الاشتقاق لكن لا يخفى انه يكاد ان يكون دعوى بداهة في محل
نزاع لان نسبة القائل من كبار ائمة العرب فلا بد في الرد من بيان مصحح ودليل صحيح وقد قال
في الاتقان ايضا ان الرحمن عبراني عند المبرد وثعلب واصله بالخاء المعجمة ولم يورد عليه شيئا
من انكار ورده قالوا يعرف اللفظ العبري العربي بنقل الائمة وكلمة جنات الاسماء المعربة
فليتأمل خاتمة والباء الجارة ان كان معناها الالصاق فقط تكون منفردة وان للالصاق و
غيره تكون مشتركة فحينئذ لو كان بعض المعاني ضد الآخر كما يتوهم بين الالصاق والمجاورة تكون
من قبيل الاضداد كالجون للابيض والاسود وتكون مرادفة لمعنى في من على وعند وجه
ان كان اللفظ الواحد موضوعا بازاء معنى واحد فمنفرد وان بازاء معان متعددة فمشترك

فان كان بعض المعاني ضدا للآخر فاضداد فان كان اللفظان موضوعين لمعنى واحد
فمترادفان وان لمعنيين فمتباينان كالاسد والحمار وعلى الاول ان لم يكن المعنى الواحد
مشخصا بل كليا فان استوت افراده في مفهومه فمتواطي وان تفاوتت فمشكك
كالبياض للثلج والعاج ثم هذه الجائزة مباينة للفظ الاسم والاسم متواطي ان
مشتركا معنويا بين نحو علم الشخص واسم الجنس واللقب لكون المعنى الذي هو ما
ابان عن مسمى كليا صادقا على هذه الافراد مستويا وان فرضت التفاوت بينها
فمشكك والاسم مع الجلالة متباينان والجلالة في نفسها مفردة مع الرحمن و
الكذا الرحيم انها مترادفان او غير مترادفين سيأتي تمام الكلام استقصاء انه تعالى وأما من
حيث الوضع الذي هو علم يبحث فيه عن احوال الوضع من حيث العموم والخصوص ومن حيث الشخصية
والنوعية فاعلم اولا انه ان الوضع اما اعتبر لفظ جزئيا اي يعتبر اللفظ بخصوصه ونفسه
كزيد وانسان وهذا او اعتبر كليا بان يكون مثلا بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
كيفية كذا فهو لمعنى كذا كالمشتقات والمركبات والمجازات والافعال وبالجملة كل ما يكون دلالته
على المعنى بالهيئة كقوله كل صيغة فاعل فهو لمن قام به الفعل ونحو كل اسم لحق اخره
الف ونون فهو تثنية ونحو كل لفظ مع القرينة المتعلق موضوعه الاول فيدخل المجاز الاول وضع
شخصي والثاني نوعي وعلى التقديرين اما ان يكون المعنى جزئيا ملحوظا بعينه او يكون كليا
ملحوظا بتلك الجزئية او ملحوظا بالكلية ايضا ولا جائز ان ملحوظا بالجزئية والاول وضع خاص و
الموضوع له كذلك كالاعلام الشخصية وفي الوضع النوعي كوضع اعلام اجناس القبيح من
فعل فعلو وغيرها ونحو صنعة حاشية وده على شرح الزنجاني والثالث الوضع العام الموضوع
له العام كالانسان للحيوان الناطق وعامة النكرات وفي النوعي كوضع عامة من مشتقات والثاني
الوضع العام الموضوع الخاص كالمضمرات والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال
وبعض الظروف كاين وحيث فانها تتضمن معنى الحروف فانها موضوعة للمعاني الجزئية بملاحظتها
باعيانها كالغائب المتقدم ذكره والمشار اليه حسا او عقلا ونوع نسبة الحاصلة في الغير فلفظ
هذا موضوع لكل فرد من افراد المشار اليه مستحضرا بالمطلق المفرد المذكر المشار اليه الكلي فهذا الكلي انه لوضع

وضع شخصي ونوعي

بيان انواع الوضع

للوضع وهو التحقيق وهو مذهب العلامة العضد لا الموضوع له بشرط الاستعمال
في الجزئيات على انها مجازات متروكة الحقائق كما هو مذهب التفتازاني وفي الوضع
النوعي كوضع الافعال فانها موضوعة لنسب الجزئية بملاحظة كلية متناولة لها وعرف
ما ذكر من الحق ان عموم الوضع وخصوصه بعموم الآلة وخصوصها اذ تقرر هذا فالوضع
الباء الشخصي بوضع عام الموضوع له الخاص لان نفس الباء بخصوصها معناها هو الالصاق
المقيد بين مدخولها الذي هو الابتداء مثلا وقد استحضر هذا الالصاق الجزئي بمطلق الالصاق
الكلي العام المشترك بين جميع الالصاقات فكون وضعه شخصيا لاعتبار اللفظ حين الجزئي
الوضع على الوجه المخصوص وكونه عاما لكون الآلة التي هي مطلق الالصاق عاما وكون الموضوع
خاصا لكون المعنى جزئيا وبهذا لم يكن اسما اذ لو كان المعنى كليا اي مطلق الالصاق كما زعم
البعض لكان اسما فالاسم هو الالصاق الكلي المستقل والحرف الالصاق الجزئي الذي هو غير
مستقل والصحيح ان الباء لفظ جزئي موضوع لمعنى جزئي والآلة الوضع كلية والاسم لفظ جزئي موضوع
لما ابتنى عن المسمى ملحوظا كذلك فوضعه شخصي بوضع عام الموضوع له العام ومن فاق
ان لفظ الاسم من حيث كل معناه مادة تدل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة فقد
غلط غلطين احدهما ان اللفظ جزئي بل الكلي معناه وثانيهما ان ذلك المعنى ليس بمراد ههنا بل
المعنى المراد هنا ما عرفت آنفا والاسم باعتبار اضافته من قبيل الوضع النوعي لدخوله
تحت قاعدة قولهم ان كل اسم اضيف الى اسم آخر فيعمل فيه الجر فاحفظ بعض الاساتذة
روح الله روحه ان المركبات تامة او ناقصة تقييدية بالوصف او الاضافة موضوعة
بالوضع النوعي لصور كلية عقلية على ما بينهم من الوشاح وهو المناسب لما ذكره الشريف
قدس سره في تعليقاته على التلويح من ان وضع الالفاظ للصور الذهنية عند ابي حنيفة
رحمه الله وللامور الخارجية عند الشافعي رحمه الله تعالى ولا يخفى ان اوفق الكلام بركة اختصاص هذا
الحكم بالمركبات واجزاؤه تشمله بالكل وهو المعلومات ثم انه ينبغي ان يكون من قبيل الوضع
العام للموضوع له الخاص والجلالة علم شخصي على التحقيق موضوع للدلالة على ذات
الواجب الوجود بملاحظة صفاته الجزئية الشريفة فالمعنى هو ذاته تعالى والآلة هي تلك الصفات

الجليلة الجزئية فالوضع كما في للموضوع له الخاص من الوضع الشخصي واما عند كون الواضع هو
الله فلا آلة لكون الوضع قديما وعلى كون الجلالة اسما للمفهوم الكلي فالاشبه انه اسم جنس
من قبيل الوضع العام للموضوع له العام كالانسان ورجل لكن ان اعتبر جنس وضع للذات
المفهوم الواجب لذاته بشرط الحضور الذهني والوحدة الذهنية كما يفهم من عباراتهم
فعلم جنس فوضعه كعلم شخص مثلا ان اسامة موضوع للماهية من حيث هي الحيوان المفترس
بشرط الحضور الذهني والوحدة الذهنية بخلاف اسم الجنس كاسد فهو وان وضع للماهية من
حيث هي لكن لم يعتبر فيه هذا الحضور وان لزمه فالمعنى موجود فيهما ذهنا لكن معتبر في العلم
دون الاسم فان قيل ان فسر اسم الجنس بالماهية من حيث هي ما فيه الواحدة لا بعينه و
الفرد المنتشر كالنكرة كيف يكون حالها وعند القوم بكون مثل الاول لانه كلي ابطال لا بهامه بقرينة
الصفات فلا يكون الوضع في الجلالة خاصا قلنا ولو سلم ذلك يجوز انحصار ذلك المفهوم
في ذاته تعالى لا ينافي هذا الخصوص الوضع وقد قالوا انه قد يكفي في العلم بلا حظ المعنى بوجه
كلي منحصر فيه كما في تسمية المولود في قبل رؤيته ولفظ الرحمن الكلام فيه على كونه حرفا يقتضي ان يكون
من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص لكن لو كان لازمة لكلية وزائدة كما سبق في التعقدية
بشبهة وصفها لعدم المعنى الموضوع له الخاص لكن لو كان ورحمن مشتق من رحم وصفة مشبهة ذات
قام بها الرحمة وهذه الذات مبهمة في اصل الوضع فالوضع عام للموضوع له العام من قبيل
الوضع النوعي وقد سمعت مردود قبيحة قول من قال انه ليس بمشتق فان اريد منه المعنى المجازي
كالتشبيه التقوية وسيفصل في البيانية ان شاء الله تعالى ففيه نوع اخر من النوعية كما اشير اليه
ثم انه قد عرفت انه لا يستعمل في غيره تعالى فان لوحظ ذلك عند الوضع يكون من قبيل الوضع
العام للموضوع له الخاص الرحيم الكلام فيه من قبيل وضع العام للموضوع له الخاص البتة
ورحيم اما صفة ايضا او مبالغة وعلى التقديرين فوضعه كوضعه رحمن فان قيل ان وضع المشتقات
يشبه ان يكون مثل وضع المضمرات ونحوه في كون المعنى جزئيا فما وجه كونه كليا قلنا الفرق
وجه انهم يلاحظون المعنى على الوجه الجزئي في نوع المضمرات بخلاف المشتقات ولهذا
يستفاد المشتقات انها كانها العالم يستحق العلم ومضروب زيد كذا بدونها تبيين الذات وان عرض

النقيض

التعيين من بعض المواضع نحو زيد ضارب بخلاف نحو المضمرات وفيه كلام لا يسعه حالنا وقد ظهر لك
مما ذكرنا انه وجه الاقسام الثلاثة من الشخصي في بعض الاقسام من النوعي **واما من حيث الاشتقاق**
الذي هو علم يبحث فيه من احوال المفردات من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصالة و
الفرعية وله جهتان جهة صدوره عن الواضع وجهة علمنا بالاخر فالتعريف بالجهة الاولى
على وهو ان تجد اللفظ مناسبا للفظ اخر بحرف الاصول ومعنا فيعلم حكمك بين اللفظين
تناسبا بحروفه الاصول والمعنى وبالثانية تعريف علمي وهو ان تأخذ من اللفظ ما يناسب
في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه والاشتقاق ان اعتبر فيه الموافقة في الحروف
الاصول مع الترتيب كضرب وضارب فيسمى اشتقاقا اصغر او بدونه نحو كني وناك فصغير او
المناسبة فيها نحو ثلب وثلم فاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة في المعنى وفي الاخيرين مناسبة فالكلمة
اعم والمشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصلية ومعناه وقد يزاد في التعريف بتغير ما اي في
المعنى فيجوز اتحاد المعنى على الاول دون الثاني فمقتضى مشتق من قتل مصدرا على الاول دون
الثاني وان صح في الاشتقاق المصدر عند البصريين والفعل عند الكوفيين قيل شيء من ادلة
الطرفين لا يفيد شيئا بل الاصل فيه ما هو اشهر سواء في المصدر او في الفعل والمشتق قد يطرد
كاسم الفاعل والمفعول وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القار ولا يطلق في
كل مستقر لمائع وكذا الدبران والعيوق فانه ان اعتبر دخول معنى المشتق منه في مفهوم المشتق
باعتبار الدلالة على ذات مبهمة فمطرد وان لم يعتبر دخوله بل اعتبر مرجحا لتعيين الاسم باعتبار
الدلالة على ذات معينة فغير مطرد فاعتبار الصفة في الاول مصحح للاطلاق وفي الاخر مرجح للتسمية
فالمشتق ذات دالة على صفة معينة لكن الذات مبهمة في الصفات دون الاسماء ثم انه لا بد في
الاشتقاق من تغير ما بحركة وحرف بزيادة او نقصان والكل اما افراد فخمسة اربعة او ثنائي
فستة او ثلث فاربعة او رباعي فواحد والجميع خمسة عشر فالاول فاد نحو نصر من النصر بزيادة
حركة الصاد ونحو كاذب من الكذب بزيادة الالف ونحو سفر بسكون الفاء جمعا
من السفر بنقصان فتحة الفاء والضرب من ضرب على مذهب الكوفيين ونحو صهل من صهيل
بنقصان الياء والثاني نحو ضارب من الضرب بزيادة الالف وكسر الراء ونحو غلى من الغليان

بنقصان الالف والنون وحركة الباء ورجع من الرجعى بزيادة الجيم ونقصان الالف
ونحو ولهان من وله بزيادة الالف ونقص حركة اللام ونحو مسبت بزيادة الالف والتاء
ونقص التاء الخ في مسبية ونحو عذر بزيادة كسر الراء الخ ونقص فتح الذال ايضا والثلاثي
نحو اضرب من الضرب بزيادة همزة الوصل وكسر الراء ونقص فتحة الضاد ونحو خاف من
خوف بزيادة فتحة والالف ونقص الواو ونحو عد من وعد بنقص الواو وفتح العين وبزيادة
كسرة العين ونحو كالاسم الفاعل من الكلام بنقص حركة اللام الاولى ونقص الالف بعد اللام
الاوسط وزيادة الالف قبل اللام الاولى والرباعي نحو كامن من الكامن بزيادة الالف بعد
الكاف وكسرة الميم ونقص الالف بعد الميم وفتحها وقد عرفت مما تقرر ان المراد بزيادة الحركة جنسها
واحدة كان او كثر [illegible] ووقع في كتاب بعض انه تردد في اعتداد حركة الاحرف
في همزة الوصل وانه عند تعدد المصدر يشتق مما هو غير مشهور مما هو مشهور على الارجح
ويجوز الاشتقاق من المجرد والمزيد المجرد من غير بابه وانما اطنبنا الكلام لندرة المسائل في الكتب المشهورة
مع توقف المرام في المقام فاذا تقرر هذا فاعلم ان البناء لاحظ لها من الاشتقاق لكونه حرفا
الاسم المطلب فيه كلام مهم لانه وقع في عبارة بعض انه مشتق من السمو عند البصريين ومن الوسم
عند الكوفيين بلفظ الاشتقاق وفي عبارة بعض ان اصله سمو عند البصريين ووسم عند الكوفيين
بلفظ الاصل ثم ذكر طريق التصرف الصرفي بينهما وتبيين الى الاعلال او نقل الاعلال اليه كرفع
الجهة انت تحتاج فان قيل الاصل يعني المشتق منه فهما متحدان قلنا لا بل ابه ما ذكروا في طريقه
من التصرف الصرفي فان قلت لم لا يجوز جريان الاشتقاق فيما جرى فيه ذلك التصرف من نحو
الاعلال والادغام قلت لا شك ان الغالب في تلك التصرفات متحدة والاقرب تغايرهما
في الاشتقاق وتحقيق الظاهر ان المراد من الاصل ما هو اصل المشتق اعني المشتق منه
وما ذكروا من نحو التصرف الصرفي ليس بمناسب كما لم يقع في عبارة اكثر المحققين فان
قيل يجوز ان يكون هذا التصرف في الاشتقاق ايضا قلنا لا بد لذلك من دليل بل الظاهر
من استمراره بعد الذكر في اشتقاق الكلمات عدم الجواز نعم انه على تقدير اشتقاقه من السمو
المناسبة بينهما في اصول الحروف ظاهر واما في المعنى فكان الاسم هنا يعني ما ابان عن مسمى

والتي بمعنى الرافعة واما ابان عن المسمى اتي على سمائه فرفعه ويظهره وقيل انه تنويه ورفعة
لمسماه فان محقرات الامور ليس كثير منها اسم بل يعبر عنها باسم نوعها وجنسها و
لا يصح ان الرفعة مدلول الالتزامي للمشتق ومطابقي للمشتق منه ومعنى اللفظ ام الرفعة من قبيل
الترجيح وهو الظاهر ويمكن اعتباره والاول غير مطرد وعلى الثاني مطرد ولكن تشتبه على كل
منهما بما ذكر في جهة الوضع وبما ذكر عرفت انه من قبيل الاشتقاق الاصغر لظهور المناسبة في المعنى
وكذا في اللفظ مع الترتيب في الحروف ثم التغيير بنقص حركة السين وزيادة حركة الميم ونقص الواو و
زيادة الهمزة فيكون بزيادة حركة ونقصان حركة وبنقصان حرف وزيادة حرف فيكون من قبيل
الرباعي كما مر من الكامن وان لم يعتبر همزة الوصل فمن قبيل الثلاثي كعد من وعد وان اعتبر ان اصله
سمو كما حكي من الخليل وجمع كما ذكر في التفتوية فاما الاشتقاق انه اصلا او سقوط حركة السين ح
لضرورة حرف الجر او من قبيل الاحادي ان فرض وهو نقص الحركة كنصر من نصر لا يخفى ان حسن الفرق
مبني على جواز اتحاد معنى المشتق والمشتق منه الا ان يثبت المغايرة بينهما معنى واما على تقدير اشتقاقه
من الوسم فمن قبيل الاحادي ان لم يعتبر همزة الوصل في الاشتقاق لانه بنقص الواو فقط وان اعتبر
هو لان اصله وسم سقط من اللفظ ولاحظ لكثرة الاستعمال فمن الثنائي بزيادة حرف ونقص حرف
كما في [illegible] من [illegible] انه ينبغي ان يشتق لان في الاشتقاق معنى الحدوث لاقتضائه تقدم المشتق منه
على المشتق وذا ليس بجائز في اسمائه تعالى لا يخفى ان التقدم في الاشتقاق لا يقتضي التقدم في الزمان
حتى يلزم الحدوث على انه يخالف الدلالة اللفظية من حيث اولها جاز الا ان يقال في حسنه وان لم يتحقق
وذلك كلمة موهم في مثل الوضع يلزم الاحتراز عما يوهم النقص وقيل انه مشتق فاختلفوا فيه
اصلا ما [illegible] الاول من الالوهية بمعنى العبادة حسما نقل عليه [illegible] ونقل عن [illegible] قال
القاضي البيضاوي واشتقاقه من اله الهة والوهية بمعنى عبد وقال المولى ابو السعود ويشترط
ان يكون اسما منها بمعنى المألوه كالكتاب بمعنى المكتوب لا صفة والحق ان الموضوع له في الصفة
هو الذات المبهمة باعتبار اتصافها بمعين فركب من ذات مبهمة ومن معنى معين فباقي ذات
[illegible] ولكن [illegible] اطلاق الصفة عليها كالاسم الفاعل والمفعول وفي الاسم هو الذات المعينة
والمعنى الخاص فلو لم يركب من [illegible] المعنى من غير [illegible] المعنى على ما في الصفة والاسم الله

الرجل باله اذا تحير اذ العقول تتحير في معرفته ذاتا وكنها قالوا ان ذاته تعالى لا يدرك كنهها في هذه
النشأة وبعضهم اراد من هذا النفي الكمالي وبعضهم نفوه والثالث من الهت الى فلان اى سكنت
اليه لان القلوب تطمئن اليه بذكره والارواح تسكن الى معرفته من اله اذا فزع من امر نزل
عليه واللهه غيره اذا اجاره اذ العائذ به تعالى يفزع اليه وهو يجيره وهو اما حقيقة او في زعمه و
الخامس من الاله بمعنى الفصيل اذا اولع بامه ان العبد يولعون بالتضرع اليه تعالى ابدا
يعني انهم يولهون وهم يولعون في التضرع اليه في كل الاحوال والسادس من وله اذا تحير وتخبط
عقله وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضم في
وجوه فقيل اله بابدال الواو همزة كاشاح ووشاح وقوله عبارة عن الجن الشديد
والسابع من الهت بالمكان اذا اقمت به اذ كل موجود به تعالى والثامن الالهية والقدرة
على الاختراع فانه تعالى قادر ومخترع وبعضهم عد هنا لو ان اصل الاله الوله غلط من
قبيل اشتباه التصرف الاشتقاقي بالتصرف الصرفي يظهر لمن رجع الى الكتب المعتبرة
كالبيضاوي ودر المصون ثم اعلم ان الجلالة اصلها الاله والاله كما يفصل في الصرفية
... والمعتبر في الاشتقاق اما نفسها او اصلها فعلى التقديرين فلنعتبر بالاول
اعني كون الاشتقاق من الوهية لشهرته ونسبته حتى يقاس غيره عليه فاشتقاق
نفس لفظ الله من الوهية بنقص ضمة الهمزة وبزيادة فتحة عليها وكذا بنقص ضمة
اللام وزيادة فتحها وبنقص الواو والياء والتاء وبزيادة الالف بين اللام و
الهاء وبزيادة اللام ايضا ان حرف المشدد حرف مكرر فالاشتقاق بزيادة حركة
ونقصها وزيادة حروف ونقصها فمن قبيل الرباعي اذ الاعتبار بجنس حركة او
حرف لا بشخصها واشتقاق الاله الذي اعتبر اصلا له من الوهية ايضا
بنقص ضمة الهمزة وبزيادة كسرتها ونقص ضمة اللام وبزيادة فتحها و
نقص الواو والياء والتاء وبزيادة الالف فمن الرباعي ايضا فهما الفي
دليل على ما ابقى اذ العارف يكفيه الاشارة ولا يخفى انه على التقديرين اشتقاق
اصغر وهما لا يطرد لان المعنى مما يدعى لترجيح التسمية **والرحمن** صفة مشتقة من

الرحمة

الرحمة على ما في الدرر وغيره وهو الموافق لمذهب من جعل المصدر اصلا في الاشتقاق
بل الصفة من جعل الاشهر اصلا اذ لا شك في شهرة الرحمة بالنسبة الى الرحمن بل الى رحم
مصدرا وقيل من رحم كالغضبان من غضب وهو المشهور وقيل ليس بمشتق لان العرب لم
يعرفه لقولهم وما الرحمن قيل اجاب ابن العربي انهم انما جهلوا الصفة دون الموصوف
ولذلك لم يقولوا ومن الرحمن ولعل الحق في الجواب ان جهلهم انما هو للذات التي قام
بها هذه الصفة اعني الرحمة لا لنفس الصفة فان قيل ان الرحمة صفة مشبهة وهي لازمة
ورحم متعد فكيف يشتق اللازم من المتعدي قلت بعد تسليم امتناع الاشتقاق انما كان
بعد جعله لازما بمنزلة الافعال الغريزية بنقله الى رحم من باب حسن قيل نقلا من المفتاح و
القاموس مطرد من باب المدح والذم فعلى تقدير اشتقاقه من الرحمة بنقص التاء و
بزيادة الالف والنون فمن باب الثنائي هذا من قبيل نقص الحروف وزيادتها نحو ...
ومن رحم بنقص حركة الحاء وبزيادة الالف والنون فثنائي ايضا لكن من قبيل نقص
الحركة وزيادة الحرف الا انهم لم يكتبوا الالف عند استعمالهم مع اللام واما عند الاضافة
فاستحسنوا اثباتها كما في قولهم رحمان الدنيا والآخرة وعلى التقديرين فالاشتقاق اصغر
وهذا الاخير من قبيل ما يطرد بالنظر الى اصل الوضع واما عدم استعماله في غيره تعالى فلعله
امر عارض عليه **والرحيم** كالرحمن اما مشتق من الرحمة او رحم وكونه من الثنائي ونوعه
الا ان اشتقاقه يجيء وكونه مما يطرد فظني **واما معرفة الحرف** الذي هو علم يبحث فيه
عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها **فالاسم** عند البصريين ناقص واوي من السمو
المحذوفة لامها ... او اصله سمو بضم السين او كسرها ولما كثر استعماله اريد
تخفيفه في الطرفين فحذفوا الواو ... واستثقلت عليه الحركات الاعرابية مع ثقلها فحذفوها
ونقلوا حركتها المتعاقبة الى الميم ثم عمدوا الى الاولى فحذفوا حركة السين دون السين لئلا
يجحف الكلمة ثم اجتلبت همزة الوصل ليمكن فان الابتداء بالساكن وان لم يمتنع في نفسه بل
كان موجودا في غير العربية كالعجمية ... لكون ... الحرف من العامة لا
من المصونة لكنه ليس بجائز في العربية لكون لغتهم على غاية الاحكام وفي الابتداء بالساكن رد

بحث مهم

بشاعة كالوقف على الحركة مع امكانه بلا شبهة ومن ادعى الامتناع مطلقا كالجاربردي فقد رده
المحقق الشريف بانه مكابرة من لسانهم الخصوص فلا يقوم حجة على الغير ومن استند في عليه
بالاستقراء فان كان ناقصا ليس بمفيد وان تاما فغير مسلم لا يدل الا عدم الوقوع
وعدمه لا يستلزم الامتناع فانه قيل ما ذكرت كون الحذف اعتباطا اي غير قياسي
كما في الشافية وهم لا يجوز كون الحذف على قياس كما في بعض شروح المقصود من انه نقلت
حركة الواو الى ما قبلها لكونها حرف علة ومتحركا وما قبلها حرف صحيح ساكن فاعطي
حركتها اليها فحذف لاجتماع الساكنين من الواو والتنوين ومن انه اسقط ضاد الواو
للثقل او لجمع الساكنين ايضا قلت نعم لو ورد هذا الدليل لجرى في نحو دلو وظبي
وتحقيقه ان هذا النوع من الاعلال مختص بالاجوف دون الناقص ولذا لم يعل
غزو ورمي والضمة وان نقلت لكن سكون ما قبلها يقاوم نقلها ثم انه جعل
حركة همزة كسرة لان الكسرة اصل في تحريك الساكن كما قالوا الساكن اذا
حرك حرك بالكسر ولان حركة السين كسرة في الاصل مطلقا لانه من يقضي بجعل
اصلها كسرة كما قيل وعند الكوفيين ان لفظ اسم مثال واوي اذ اصله وسم حذفت واوه
ان كثيرا ما يحذف الواو في اوائل الكلمة كزنة ودية وعدة اذ اصله زنة وزنة حذفت الواو و
عوضت تاء التانيث في اخره فهو من سنة المحذوفة الاوائل ثم اتى بهمزة الوصل عوضا
عنها وقيل بلا عوض بل كما مر لفتح انه حق لانها لو كانت عوضا كما حذفت ورجح مذهب
البصريين بتعريف الاسم تصغير وجمع تكسيره بمجيء فعل منه نحو حي في تعريفه سما واسامي وسمي
وسميت و[illegible] ذلك الكوفيين كيف ولو كان من الوسم لقيل اوسام واوسم
ووسم ووسمت اورد عليه انه يجوز ان يكون اصله وسم ثم قلبت الواو الى اخرها بان
الحرث [illegible] ابدا لانها فصار لفظ او سام سماء [illegible] ورد ان قلب خلاف الاصل فلا
يصار اليه بلا ضرورة فان قيل فعلى ما ذكرت وان نفى مثالا او يثبت كونه ناقصا لكن لا يلزم
كونه واويا بل الظاهر ما ذكرت كونه يائيا قلت ليس الامر كذلك لان اصل اسامي اسماو اسما
وبالواو قلبت همزة لوقوعها بعد الف الجمع واسامي اسماو قلبت الواو ياء لوقوعها بعد كسرة

واصل

واصل سمي سمو اجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت
في الياء واورد على الكوفيين بان الهمزة لم يعهد دخولها على ما حذف صدره في كلامهم وبان حذف
اللام [illegible] وحذف الفاء قليل وبان الاصل كون التعويض في غير محل الحذف فجعل همزة الوصل
عوضا عن اللام موافق لهذا الاصل دون كونها عوضا من الفاء قيل فائدة الخلاف انه على كونه
من السمو [illegible] يلزم ان يكون علوه ثابتا ان اسمه ثابت في الازل [illegible] الخلاف فيه
وانه على كونه من الوسم يلزم ان يكون في الازل بل يحصل بخلق له كما سيأتي وفيه كلام لا يحتمله المقام
وحديث الفرق بين التعرف العرفي والاشتقاق فيه باعتبار [illegible] فاتهم والله اصله كتاب
[illegible] فحذف الهمزة اعتباطا وعوضت عنه الالف واللام في الصحيح وقيل قياسا بجعل [illegible]
الالف واللام للتعظيم فصار الاله ثم حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها اي اللام اعتباطا فصار
للتخفيف او ليكون [illegible] فصار ثم ادغمت اللام الاولى في الثانية ثم فخم وعظم [illegible] ما قبله
نحو قال والله او ظهر نحو قالوا [illegible] الى الكسرة نحو [illegible] هذا مراد الكشاف و
غيره من قوله ان اصله الاله فحذفت حركة الهمزة تخفيفا ثم حذفت ثم قلبت حركتها [illegible]
لحذفها على القياس لا اصله الاله على ان يكون الالف واللام اصلا من نفس الكلمة اذ لم يذهب اليه احد
كما في شرح الكشاف للتفتازاني وقيل اصله لاه من لاه يليه [illegible] الفرق في الشارة وهو
[illegible] ثم ادخل عليه الالف واللام فاجري مجرى العلم كالعباس [illegible]
ان الظاهر من هذا البسط اصل الاشتقاق وقيل اصله الهاء التي هي كناية عن الغائب لانهم
علموا ان ذاته تعالى موجود [illegible] ثم زيد لام الملك لكونه [illegible] ثم اشبعا
له تعالى خلق فصار له ثم زيد حرف التعريف تعظيما فصار الله ورد انه خارج من دأب التعرف
[illegible] بل شبيه اصطلاح الصوفية والرحمن اسم فاعل بناء على ان الصفة المشبهة اسم فاعل
عند الصرفيين كما نقل عن المحقق التفتازاني ويدل عليه ظاهر عبارة الامام ابي حنيفة في المقصود
والمنقول [illegible] عليه لكن في بعض كتب الصرف كالشافية جعلها قسما مقابلا لاسم الفاعل
كما هو كذلك عند النحاة لعله قول كل وجها واعلم انهم اجمعوا على كون الرحمن صفة مشبهة وقد ذكر
في الاشتقاقية انه من رحم بضم العين اما بعد النقل كالشبر الشبه واما ابتداء كما قيل وهو التحقيق

والظاهر من بعض المعربة ان فعلان لم يجئ من فعل بضم العين بل من فعل بالكسر ومن بعضها
انه وان جاء من جميع الابواب لكنه يختص بفعل من الجوع والعطش وضدهما فكون صيغة الرحمن
صفة مشبهة من رحم بالضم بل الظاهر من سوق عبارة الجامي ايضا عدم كونه صفة مشبهة و
ما قيل من انها كالغضبان فيرده ما في السيد عبد الله ان غضبان وان كان من الهيجان لا
ان الغضب بلازمه في كل غلب العطش وحرارة الباطن الا ان يدعى ان في الرحمة ضد العطش
كالري والريان لا يخفى ما فيه من البعد كدعوى ان صيغتها مستعملة بتجوز بجعلها وعدم الوجه ان لا
يكون الرحمة على عدم الوجود فاصل هذا اصعوا باعث على قول من قال انه ليس بمشتق ودعا قولهم
وما الرحمن فلو لم يكن مخالفا للاجماع جمهور العلماء لرجحت هذا القول بالتعريف المذكور من
في الاشتقاقية والمعقولية **والرحيم** صفة مشبهة ايضا من رحم بكسر العين بعد نقلها الى
رحم بضم العين فلا يقال رحم الا من رحم بالضم كما يشير اليه ما صرح به الجامي وعليه الجمهور وقال في
فيه ايضا والتلازم من ان يكون له ازمان ابتداء او عند الاشتقاق كرحيم هذا ما عليه الجمهور وعليه
مشى صاحب المقصود في شرح البسملة ثم ذهل عنه وقال في بحث اسم الفاعل ان الصفة
المشبهة تجيء من متعد مكسور العين نحو رحيم وصرح وقال في مغني اللبيب في فروق اسم
الفاعل مع الصفة المشبهة ان الفاعل يجيء من اللازم والمتعدي والصفة من اللازم فقط
فانه قيل ان الرحيم بالكسر متنزل منزلة اللازم بحيث قطع النظر عن وقوع عليه الرحمة نحو زيد يعطي الجزيلة
ان يفعل الاعطاء ويوجده الى قوله كالرحمن في مقابلة الحق نعم قول البيضاوي وهما
الرحمن والرحيم بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم وان يلائمه بعض
الملائمة لكنه نص في المقصود وقد قيل ان الرحيم ليس بصفة مشبهة بل صيغة مبالغة نص
عليه سيبويه كما في تفسير ابو السعود والاشكال بان المبالغة اثبات صفة للشيء اكثر مما له
في نفس الامر وهذا لا يجري في صفاته تعالى سبحانه مع دفعه في البديع ان شاء الله تعالى
واما من جهة النحو الذي هو علم يبحث فيه عن المركبات مطلقا باعتبار هيئاتها التركيبية
وما يتبعها لمعانيها الاصلية **فالباء** اما اصلي او زائد وعلى الاول المتعلق اما فعل او اسم
جامد او مشتق كابتدائي او تأليفي او مشتق كما نا بارد والفعل ايضا اما عام او متعد

اوامر

او امر وعلى المجيء محل بسم نصب على المفعولية وعلى الثاني اعني اقرأ انه فالاسم مبتدأ او مرفوع
بفتحة مقدرة والجر محذوف اي بسم الله الرحمن الرحيم مبتدأ به مثلا وتفصيل هذا المقام
انه اختلف النحويون في متعلق الباء فذهب البصريون انه اسم والكوفيون انه فعل ثم
اختلف كل من الفريقين فرقتين فذهب بعض البصريين الى انه مبتدأ حذف
هو وخبره وبقي معموله تقديره ابتدائي بسم كائنة او مستقرا او قرائي بسم الله كائنة او
او مستقرة اورد عليه انه حذف المصدر وابقاء معموله وقد نقض مكي علي منع هذا ويمكن
ان يجاب بان المانع من ابقاء المعمول ما هو غير الظرف والا فقد قال في مغني اللبيب انهم
جوزوا في الظرف ما لا يجوزونها في غيرها وفي الظروف اتسع في الظرف ما لم يتسع في غيره و
ان الظرف ما يكفيه رائحة الفعل نعم ان الالتفات الى وجه الضعيف عند مكان العقول غير جائز الا
ان ادعى وجود نكتة داعية الى ارتكابه وقد ذهب بعضهم الى انه خبر حذف هو ومبتدأه
ايضا وبقي معموله فالقائم مقامه ابتدائي كائن بسم الله وقد ذهب بعض الكوفيين الى ان المتعلق
فعل مقدر قبله لان الاصل التقديم اي ابتدائي بسم الله مثلا وبعض الآخر الى انه مقدر بعده اي
بسم الله ابتدائي او اقرأ وهذا مختار صاحب الكشاف اورد عليه ان التقديم عنده مختص
بسم الله اقرأ فالمعنى اختصاصه بالتبرك لا القراءة بالتبرك لا القراءة فلا يتم التقريب واجيب
انه بيان في صحيحه لا بيان المتعلق كما قالوا معنى كتبت بالقلم كتبت مستعينا بالقلم ورجح هذا
وحسن لان فيه قلة الحذف ورد على الكفرة الذين يبدؤن باسماء آلهتهم بقولهم باسم اللات
واما تقديم الفعل في سورة العلق فاجاب عنه بان الاهم هناك متعلق بالقراءة الذي بعده لا قبله ورد بانه
على هذا يلزم ان يكون الثاني توكيدا للاول وقد فصل بينهما بكلام طويل ولا يخفى ان الكلام ليس
بتسمية ثم الوجه في ترجيح اقرأ على ابتدائي ان تعلق باسم الله بفعل الابتداء ليس له نظير
تعلقه بالقراءة كما في قوله اقرأ باسم ربك ولانه ليس الا ملائمة بان بعده ما يطابقه ظاهر الخلاف
القراءة اذ تقرير فعل الابتداء يقتضي اقتصار التبرك على البداية والمقصود شمول التبرك على
الكل واما ترجيح بعض الابتداء وان فيه امتثالا بالحديث لفظا ومعنى واورد ان مدار الامتثال
هو الابتداء بالتسمية لا تقرير فعل الابتداء او لم يقل في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ابتدائي

بيت
دارد دنيا خوشتند وراه
عاقبت موت اولسه
ذوق و عيشك ذوقدر
شقه تار اولسه

[illegible]

يرد عليه ان هذا يقتضي وجوب لا رجحان والكلام فيه كيف وقد فاتحي الاسناد المحقق في حاشية
تفسير الفاتحة ويمكن ان يقال فاتحي ابتدائي اولى من ذلك امر من افراد لعمومه واطراده ولوجوده لكان
فيه لفظا لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر انه يجوز تعلق بجار
بالحمد فذوى بعده وكان موقوفا كما في سورة بعد الفاتحة وترجيحه بعض بناء على انه تعالى لا
يحمد الا باسمائه او لدفع توهم تنازع هذا شيئي للابتداء على ما في بعض حواشي المطول والمراد لكن
يرد عليه ان معمول المصدر لا يتقدم عليه ولو سلم فضعيف وان جعله موقوفا بالكلام ضعيف على
ضعيف وما في الامتحان بان هذين موجبين جائزان في الظروف وما سمعت من معنى
اللب ونحوه فلا يفيد ترجحان بل يجوز فقط الا ان يدعى كون ما ذكر في علته امرا موجبا
لالتزامه كما مر **واعلم** ان الباء للملابسة والمصاحبة عند الكشاف لانه ادخل اي افصح وابلغ
واحسن اي اوفق لمقتضى المقام وبيانه على ما ذكره السيد اما الاول فلان باء المصاحبة
والملابسة اكثر في الاستعمال من باء الاستعانة واما الثاني فلان التبرك باسم الله تعالى تأدب معه
وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها ولان ابتداء المشركين باسماء
الهتهم كان على وجه التبرك بها فينبغي ان يرد عليهم في ذلك ولان باء المصاحبة اول على
ملابسة جميع اجزاء الفعل باسمه تعالى مع ظاهر يعلمه كل احد ممن يبتدئ به والتأويل المذكور في كونه آلة
لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق ولان كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل به الى تبركه
فقد رجع بالآخرة الى معنى التبرك لكن اورد على ما ذكر استاد المحقق لا يتحملها المقام و
الاستعانة عند البيضاوي لان الفعل لا يتم ويعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى اي لا يكمل
ويعتد به كما في الاعتداد به لا لقوله عليه السلام فهو ابتر وبهذا يندفع ما يقال ان كثيرا من
الامور لم يؤت فيها بالبسملة ولا يتم وبالعكس **فان قلت** الاصل في الحروف التي جاءت على حرف
واحد ان تبنى على الفتح التي هي اخت السكون نحو كاف التشبيه وواو العطف فما وجه
بناء الباء على الكسرة **قلت** وجه اختصاصها بمجموع لزوم الحرفية والجر لانها تناسب
عملها **ثم اعلم** ان الظرف اما لغو او مستقر والمستقر على ما هو المشهور ما هو متعلق
منسيا حال كونه عاما ومتضمنا في جار ومجرور واللغو بخلافه وقيل ان التحقيق المستقر

ما

ما سد مسد عامله بان يكون له حظ من الاعراب ويجاب متعلقه منسيا ثلاثا وقد يكون
خاصا واللغو لا يسد مسد عامله فيكون متعلقه مذكورا خاصا او عاما ولا يكون له محل
من الاعراب وقد يحذف منويا ونقل ابن المجيد في حاشية البيضاوي وعن الحمى وكذا نقل
عن شرح الهادي العلامة ان اختيار النحاة في متعلق المستقر الفعل العام انما هو عند عدم
قرينة الخصوص واما عند وجودها فتقديره خاص اكثر فائدة وتخاص لا يخرج الظرف عن
مستقر الا ان معنى استقرار الظرف كون عامله مقدرا مستقرا فيه وهذا موجود عند
كونه خاصا ايضا واعتبار حصر العموم ليس لكون الخصوص مانعا عن الاستقرار بل لكونه
مطردا او مظنة لها وان قيل لا شك ان هذا البحث لغوي وقد قرر انه لا يجوز اثبات اللغة
بالعلة وما ذكره من هذا القبيل وقالوا ايضا انه لا اطراد في وجه التسمية لانه علة مصححة لا مستلزمة
قلت بعد تسليم الجواز في ذلك ان هذا ليس من قبيل الاثبات بل من قبيل التعليل بعد
الوقوع وان معنى قولهم ذلك ليس انه لا يوجد في الاطراد اصلا بل لا يلزم الاطراد فلو وجد
لا يضر فافهمه وبالجملة ان الاصل في المستقر كون عامله عاما وقد يكون خاصا ونقل عن ابن جني
انه قد يكون مذكورا او في المستقر كون عامله مذكورا خاصا وقد يكون مذكورا عاما وقد يكون محذوفا
وخاصا كما في شرح ديباجة المصباح **ثم** انه يشكل بما وقع في التنزيل من مثل هذه المحذوفات
فان المحذوفات كان من حقه ان يلزم حدوثه وزيادته ونقصانه والا يلزم تغيير كلام القديم و
تخلفها بكلامه وشكا وتبديلا له **واجيب** بان المخلص من هذا بان يحمله مثله على مجاز قياسية
للقواعد العربية لا يخفى ان هذا الحمل لا يدفع الاشكال لان لصاحب الاشكال ان يجري الكلام على هذا
المجاز ايضا فالاصل دفعه الصحيح بان يقال انه من قبيل ان كمل الشراع فيكون فوقها كما كان ملكه او قرنا و
يلزم حدوث ما وجد بعد العدم ووارد ليس كذلك فلا يلزم الزيادة والنقصان ايضا على ان الطلا
وذلك ليس بمسلم بناء على حدوث الكلام اللفظي لجرد تفصيله في علم الكلام فاذا تمهد هذا
عرفت ان الظرف هنا مستقر واللغو على الآخر من مذهب البصري قريبا **والاسم** مجرور لفظا
ومنصوب محلا لانه مفعول به لمتعلق الجار على تقدير كونه ظرف لغوا اما كونه لفظا فظاهر لانه آلة
الجر في لفظه فان قيل كيف يكون لفظا واصله سمو على مذهب البصري واجب ان صرفه

ليس على المفلس كفاحش بل اعتبا على كبد ودم واقول لو لم يحذف الواو بل لو كان ثابتا لكان لفظيا ايضا ان لو كان اخر الاسم واوا او ما قبله ساكنا لكان جار بالجري في محل الحركات الثلاثة في الاحوال الثلاثة نحو دلو واما كونه منصوبا محلا فاشتغال اخره باعراب غير محكي وهو الجر والمشهور في اعراب نظيره ان الجار مع المجرور متعلق بالفعل المحذوف اعني اقرا مثلا منصوب المحل فيجاب كما ان الجارة والاسم بها لفظا والجار مع المجرور ظرف لغو متعلق باقرا منصوب المحل على انه مفعول به غير صريح والتحقيق ان ما هو منصوب المحل مثلا هو المجرور فقط لان الجار هو موصل الى الاسم ولما كان المجرور محلا بالجار توسعوا وقالوا الجار مع المجرور في محل النصب او في الرفع واما على تقدير كونه ظرف مستقر فاهو منصوب المحل هو مجموع الجار والمجرور لا المجرور وحده وكذا فيما هو في الرفع او الجر نحو زيد في الدار وضربت زيدا في الدار ومررت برجل في الدار واعلم ان الظرف المستقر جهتين من الاعراب الاولى جهة قيامه مقام عامله وهو قد يكون رفعا كما في ما نحن فيه وقد يكون نصبا وقد يكون جرا وقد لا يكون نحو الذي في الدار زيد لكن هذا لمجموع الجار والمجرور والثاني في جهة تعلقه بعامله وهو يكون نصبا محلا دائما لكنه للمجرور فقط ثم الاسم مضاف الى الله والله مجرور بالمضاف وبالجار المقدر عند ابن مالك وبالاضافة عند بعض ولعله بالعامل المعنوي فان قيل ان الله تعالى ليس سمي له فكيف يصح اضافة الاسم اليه اذ لزم اضافة الشيء الى نفسه واجيب عنه بالمضاف هنا مقحم وبان فيه حذف مضاف اي باسم مسمى الله ويمكن ان يقال ان الاضافة بيانية اي باسم هو الله وسبح اسم ربك وبجوب الى هذا من سؤال وجواب وما استشكلوا بان الاسم عين المسمى فيكون اضافة الاسم اضافة الشيء الى نفسه واجاب عنه ابو البقا بثلاثة اجوبة على ما في درة الغواص احدها ان الاسم هنا بمعنى التسمية والتسمية التلفظ بالاسم والاسم هو الملازم للمسمى فتغايرا والثاني بحذف المضاف كما سمعت والثالث بكونه مقحما او زائدا كما مر كقوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما اي السلام عليكما واليه ذهب الاخفش وابو عبيدة وقطرب واختلفوا

وعليكم قولهم ان الظرف المستقر ... من الاعراب ... ان الظرف ... الظرف اللغو والمستقر ... الجار والمجرور فيه مجرور فقط وليس له اعراب ...

وبادة الاسم

في معنى الزيادة فقال الاخفش زيد لخرجه من حكم القسم الى قصد التبرك يعني للفرق بين اليمين والتيمن واورد عليه شيخنا العلامة انه اي الله ورحمه فضله وادامه ان هذا انما يتم ان كان لفظ الاسم مانعا عن اليمين وكان قرينة التيمن منحصرة فيه وكلاهما محل بحث انتهى وجه البحث في الثاني ظ واما في الاول فلان المضمر بقوله باسم الله جائز عند محمد ورجحه في البحر ولا يبعد ان يقال ان الكلام مبني على الجمهور وان ذلك وان جاز كونه قسما لكنه لم يعلم كونه مستدركا بلا قرينة بل الظاهر تبادر غيره فاسم عند الاطلاق وان مثل هذا من قبيل المنحة فالمنحة كافية في المقصود وقال قطرب زيد للاجلال والتعظيم واورد على هذا الجواب ان الزيادة كالحذف لا يصار اليه الا في مقام الضرورة وليس الايجاب العقلي والاضطرار الاصلي وليشهد قولهم ان معنى الزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء هو التاكيد فاذكر يصلح ان يكون ضرورة داعية اليه وقال بعضهم في وجه الزيادة انه ارادة التبرك للاستعانة بجميع الاسماء المذكورة لمزيد الاهتمام بها وذلك لا يحصل الا بلفظ الاسم واورد عليه الاستاذ ايضا بانه يحصل بلفظ الله لانه اسم للذات المستجمع لجميع الصفات والاسماء ماخوذة من الصفات ايضا وتفصيل المعاني بدون الالفاظ منحصر فتامل انتهى ويمكن ان يقال ان دلالته بجلالته على جميع الصفات التي اخذ منها الاسماء ليست بمقصودة بل التزامية وتبعية اذ ما دل عليه بحسب انه قصدا هو المسمى الذي هو الذات والمقصود هنا ما يكون به بلفظ دلالته على الجميع بطريق القصد لمطابقة وذلك انما يصير بزيادة لفظ الاسم لكن على هذا انه لا معنى لكون لفظ الاسم مقحما لانه من قبيل اضافة العام الى الخاص والعلل الموجه في معنى الزيادة ما اشار اليه البيضاوي ورجحه بعض المحققين ان التبرك او الاستعانة انما يكون بذكر اسمه تعالى لا بالمسمى الذي دل عليه لفظ الله وهو كما ترى من اطلاقه يشبه لو قال بانه لو توهم ان التبرك بذاته تعالى وهو ليس محكي للعبد وان اورد عليه شيء لا يحتمل مقام اثباته واعلم انه لو اعتبر مذهب من قال ان الاسم غير المسمى كما هو مختار بعضهم فلا يحتاج الى ما ذكر والرحمن مجرور اما لكونه صفة وهو الارجح او بدلا ويحتمل ان يكون عطف بيان حتى للوجه المجرد كما ذكره بعضهم فان قيل ان نحو الشارح في عطف البيان وهذا

مشتق فكيف يكون عطف قلت لعل هذا البعض شرط عند بعضهم كما قال الزمخشري
ومشى عليه البيضاوي وان قوله ملك الناس اله الناس عطف ويمكن ان يقال انه
جار مجرى الجامد وسمعت في الجهة الاشتقاقية عدم اشتقاقه ايضا او منصوب بفعل واجب
الحذف اي امدح او احمد ويحتمل ان يكون صفة محل الجلالة بناء على كون الاضافة لامية على
وجه او مرفوعا بمبتدا واجب الحذف او بفعل مجهول والرحيم كالرحمن في الوجوه الا عطف
البيان فان تكراره ليس سائغا كعطف البيان من البيان واما البدل من البدل فجائز
كما اشار اليه العلامة التفتازاني في تفسير قوله تعالى قائما بالقسط وكم ايراد بدلين من
شيء جوزوا ايضا في قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا وقال به البهلوان في [illegible] الوجه
من شرح المفتاح كذا ذكره حفيد العلامة المرقوم اعلم ان الموصوف اذا كان معلوما بدون صفة
لو كان موصوف مدحا او ذما او ترحما جاز في موصوف الاتباع والقطع اما على النصب باضمار
فعل لائق واما على الرفع على انه خبر مبتدا محذوف ولا يجوز اظهار هذا الناصب ولهذا الجمل
نحو الحمد لله اهل الحمد بالنصب والرفع اي اعني او هو واذا تكررت النعوت وكانت هذه
كنت مخيرا بين ثلثة اوجه اما اتباع الجميع او قطع الجميع ويسمى الاول وصفا موصولا و
الثاني وصفا مفصولا او قطع البعض واتباع البعض الاخر واذا اتبعت البعض وقطعت
البعض وجب ان تبتدا بالاتباع ثم تاتي بالقطع من غير عكس لئلا يلزم الفصل بين
الصفة والموصوف بالجملة المقطوعة كما في در الفصول لكن قد يفصل بين الصفة والموصوف
بالجملة كما في قوله تعالى وانه لقسم لو تعلمون عظيم وان عظيم صفة قسم مع انه توسط بينهما
جملة لو تعلمون على ما في مغني اللبيب والبيضاوي ويحتمل كون الرحيم تاكيد الرحمن على القول
بترادفهما او على القول بجواز التاكيد من الفاء بل التلازم مع اعلم ذكر الامور البعيدة
والوجه الضعيفة حسن للقصد بيان تحمل ادب الطالب والتفصيل في مغني اللبيب
خاتمة قال ابن حيان بسم الله خبر والحمد مبتدا ولله حاله والصواب ان الحمد لله مبتدا
وخبر وبسم الله على ما تقدم في اعرابها واما من جهة المعاني الذي هو علم يبحث
فيه عن احوال اللفظ من حيث مطابقته لمقتضى الحال فقد سمعت المذاهب في تعلق الباء

فالتكلم

فالتكلم بالمذهب الذي اختاره صاحب الكشاف ومشى عليه صاحب التلخيص والتفتازاني
فنقول وهو الذي اختاره عامة المفسرين وجمهور الشارحين وغيرهم بموافقة عليه ودلالته او
مقاربته وهو تعلق لفظ الباء في بسم الله بالفعل المقدر بعده فقد فيه خمسة امور كون المتعلق
فعلا فلان الاصل في التعلق انما هو الفعل فالاولى حمل الاسم فيها امكن ولان الفعل فظنى التقدير
في نحو الذي في الدار اخوك ولان تعلق لفظ بسم بالفعل كثير كحديث باسمك ربي وضعت
جنبي وقوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجريها بمعنى القرد وحمل عليه اولى فان قيل هذا من قبيل الترجيح
بطلبه الاشباه والامثال وهو ترجيح فاسد قلت انما يجري في الاصولية واما في العربية فلا
نسلم بالحوبها ولو سلم فلا نسلم كونه فاسدا عند الجميع ولو سلم فهذا ليس من هذا الترجيح
بل من قبيل ترجيح ما يكون استعماله اشهر على ما ليس كذلك فان الاشهر مطلقا ولو كان اي بلغ
على غير الاشهر في اللغة وقت النزاع والوقف او من قبيل ترجيح ما وافق له دليل اخر على ما يؤيده
دليل الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان الاصل تقليل المحذوف فيبقى ببعض ما ذكر في المحذوف من
المذاهب فلته المحذوف بالنسبة الى ما اظهره هذا الاسماء على تقدير فعل عام من قبيل المحذوف واما
كونه فعلا خاصا فلان الاولى ان يقدر الفعل مناسبا لما جعلت التسمية الة له كما سبق فيما
في النحوية ويؤيده الحديث المذكور انفا واما كونه مضارعا فلان المقام مقام حكاية فعل القراءة
الملابسة الى التسمية المصادرة عنه ان عن المتكلم في الحال اي الزمان الحالي متلبسا بتجدده
الاستمرار على الوجه الاخير ويفيد هذا المعنى هذا الفعل فانه للاستاد في المحققين فان قلت
قول التفتازاني بسم الله اقرا يقتضي ان يذكر بسم الله حين القراءة فالمراد حين القراءة فكيف
يصدق هذا القول الحق المشترك وليس المراد من الاخبار بانه يقرا بسم الله فلا اشكال ولو سلم
فانه اذا اما للحال او للاستقبال فان الاول فقد ذكر بسم الله تعالى في قوله بسم الله سواء كانت
الباء للاستعانة او للمصاحبة لان المراد بالحال العرفي وهو زمان واسع وان كان الثاني فان
كان للاستعانة فلا يقتضي ذلك لان السبب يجوز ان يتقدم على المسبب زمانا وان كانت
للمصاحبة فيكفي للمصاحبة ان يكونا في زمان واحد عرفا متصلا احدهما بالاخر انتهى فاعرفه و
انظروا ما الاستمرار فيمكن ان يكون حكاية عن كل بسملة في ابتداء كل درس مثلا واما كونه مؤخرا

فللتخفيف لكثرة دورانه في الالسن تخفيفا ومعاملة كما في حذف حرف النداء اي في مثل يوسف
اعرض عن هذا اولان قرينة الحال تنبئ عن المحذوف وان الاشتغال بذكره
يفضي الى تفويت المهم اولان القصد الى التعلق بالكسر نفسه وبغيره مما يقال ان كلم المقيد
لو كان معلوما دون قيده فالمقصود من الكلام هو القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وقال
في المطول عن دلائل الاعجاز انه ما من كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او
نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام اولان يذهب السامع كل مذهب
مما ذكر من الاحتمالات المذكورة في الجهة النحوية وفيه حذف المسند اليه هنا والمسند
تخييلا الى العدول الى اقوى الدليلين من اللفظ والعقل ويمكن ان يقال انه للاحتراز عن
العبث ظاهرا لتداعي قرائن الحذف نحو اوان شروع الفعل وشهرة الابتداء والا لصناعة
داعية الى التعلق اذ الجار لا بد له من متعلق ولهذا يقال القرينة قد تكون صناعية قال في الاعجاز
عن الشيخ عبد القاهر الحذف احسن من الذكر عند الامكان وسمى ابن جني الحذف شجاعة
العربية واما كون المتعلق متأخرا للتخصيص المستفاد بالتبرك باسمه تعالى مثلا لان المقصود عليه
في التأخير ما حقه التقديم هو الجزء الاول **فان قيل** هذا مبني على كون المجموع جزء الكلام وفيما نحن فيه
ليس كذلك **قلنا** المصدر كالملفوظ قال في المطول التقديم على المحذوف كالتقديم على المذكور
كما في بسم الله وللاهتمام بالمقدم اعني ذكر اسم الله تعالى قال في التلخيص بعد هذا البيان ولهذا
يقدر في بسم الله مؤخرا قال في المطول ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لان المشركين يبدؤن باسماء
الهتهم فيقولون باسم اللات والعزى فقصد الموحد تخصيص اسم الله بالابتداء للاهتمام و
الرد عليهم انتهى وبه يجري الجواب عما قاله بعض الشيخ انه لا بد من بيان وجه الاهتمام
وكثير من الناس يكتفون به وهو خطأ ثم انه قد ظهر لك ان فيه ايجاز الحذف وهو من حذف ما
يستغنى بالاختزال ومن الاختزال ما حذف جملة وما حذف همزة الوصل في بسم بل حذف تنوينه
ايضا وفيه ايضا ايجاز قصر كما عرفت وفي البسملة ايضا ايجاز تضمين على ما ذكره الاتقان انه نوع الايجاز
نوعا يسمى بالتضمين وهو حصول المعنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه منه نوع ابهام حسن من معنى
البسملة كبسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه على جهة التعظيم لله والتبرك

بلسمه

باسمه ثم توصيف الاسم بالاضافة الى **الله** للاعتبار عن المقصد المتعذر ههنا على عدم نهاية
اسمه تعالى على ما قيل او بالنظر الى المقام كما في اجمع اهل الاسلام على مثل المطر او للتعظيم
بناء على كثرة اسمائه تعالى مع التناهي ووقوعه في النحوية على تقدير كونه زائدا انه للتعرف او
التبرك او التعظيم فعلى هذا يكون من قبيل الاطناب بالزيادة كقوله تعالى فان امنوا بمثل
ما امنتم به اي بما امنتم يكون لفظ مثل صلة وعلى الاول يجب كون لفظ الاسم غير زائد ويكون الاضافة
من قبيل اضافة العام الى الخاص يكون ايجاز قصر يجمع الكثير تحت قليل اللفظ واعلم ان في
البسملة ايضا الايجاز الجامع وهو ان يحتوي اللفظ على معان متعددة نحو ان الله يأمر بالعدل
الاية بناء على ما وقع في بعض الكتب عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال كل ما في الكتب المنزلة
فهو في القران وكل ما في القران فهو في الفاتحة وكل ما في الفاتحة فهو في بسم الله الرحمن الرحيم
ثم اختار الجلالة من بين سائر الاسماء لكونه اشهر في الالسن واورد في الاستعمال وهو
العلم المبني عن ذاته تعالى وصفاته وباعتبار كونه مستجمعا لجميع الصفات يصلح علة لحكم الا الحكم
بذكره ولو جعل متعلق الجار امرا كما سبق الاشارة يصلح تقوية لداعي المأمور به فان
قيل المقصود من الاعلام هو الذات من ابن يفهم هذا المعنى قلنا وان كان المقصود
من الاعلام ما ذكرته لكن قد يقصد مفهومها الاصلي تبعا كما في حاشية مختصر الاصول
وبما ذكر اندفع ما قيل لو كان الجلالة مستجمعا لجميع الصفات لزم كون العارف بان
ذات الواجب هو الله مؤمنا وموحدا اذ اكثر الكفار يقرون بالوحدانية تعالى اذ المقصود
الاصلي الذي هو ذلك الاستجماع مقصود تبعا وان هذا المفهوم ليس مدلولا مطابقيا بل
التزاميا ولزومه غير بين فلا يلزم المعرفة والايمان ويمكن ان يعتبر فيه الالتفات بناء
على ان المقام مقام ان يقال باسمك كما في الحديث باسمك ربي وبناء على مذهب
السكاكي انه يكفي واحد من الانواع ان كان المقام لغيره ويعلم انه يوجد بالتعبير باحد
الانواع في ما حقه التعبير بغيره ان لم يعتبر فيه شرط زائد بقي ان هذه جملة اي جملة
بسم الله اعني اقرأ باسم الله هل هي انشائية او خبرية توقف البعض وقال
بعض المتوقف انما يصح ان لو كان المراد من الارتباط مأخوذا في مفهوم مخبر اعني النسبة

بالنسبة له

خارج في احد الازمنة تطابقه مثلا كخارج العين وليس كذلك بل اعم كما في نفس الامر
بجملة اقرار الجانبين مطابقة للخارج الحاصل في المستقبل وانت تعلم انما يصح هذا
لو كان قصد المتكلم حكاية ما سيصدر وليس فالحق انها انشائية ولو جاز اذ المقصود انشاء
التبرك بالاسم اذ ليس التبرك موجودا بغير هذا الكلام فارجع الى نفسك عن الاسناد
وتوصيف الجلالة بقوله **الرحمن** للمدح كما قيل الاوصاف التي اجرية على الله تعالى للمدح
قطعا ويمكن ان يجعل من قبيل البيان للمقصود اذ المعروف من ذكر اسمه تعالى هو رجاء
رحمة تعالى يعني المقصود بالتبرك بالاسم الدال على الذات هو الرحمة كما يشعره معنى التبرك
الذي هو الخير الكثير والنفع الجليل ونظيره كون الوصف للبيان قوله تعالى قل انما هو
اله واحد اذ المقصود منه ليس نفس الالوهية بل هو الوحدة ومن هذا ظهر وجه اختيار
هذه الصفة من بين اوصافه تعالى واما وجه التخصيص على هذه الصفة من بين
الاوصاف الدالة على كرمه واحسانه تعالى فهو ان الرحمة مختص به تعالى بخلاف سائر
اوصافه تعالى حتى ذهب الاعلم الشنتمري انه علم فقال لا يجوز كونه صفة بل
بدل فظهر كونه صفة من قبيل نوع المدح والثناء لا الاطناب الوصفي قال في الاتقان
بعد ذكر هذا النوع ومنه صفات الله تعالى نحو بسم الله الرحمن الرحيم وعلى كونه بيانا
يشبه ان يكون من نوع التوضيح منه تامل ثم في الاتقان ان قطع النعوت في مقام
المدح والذم ابلغ من اجرائها قال الفارسي اذا ذكرت صفات الله تعالى في معرض المدح
او الذم فالاحسن ان تخالف في اعرابها لان المقام يقتضي الاطناب فاذا خولف
في الاعراب كان المقصود اكمل لان المعاني عند الاختلاف تتنوع وعند الاتحاد تكون نوعا
فلو قدر امدح مثلا لكان [illegible] ايضا يجوز وجود النوعين بالاعتبارين ووجه
الفصل يعني وجه ترك العطف عدم القصد الى اعطاء حكم الجملة الاولى الى
الاسم الى هذه الثانية ان المقصود من الاولى ملابسة القراءة بالتبرك و
من الثانية مدحه تعالى بكونه رحمانا ويمكن ان يقال وجه الفصل كون الاولى انشائية
وكون الاولى اخبارية على وجه فانهم وقس على ما ذكرنا في الاحتمالات المذكورة في

النحوية

النحوية التي يتبين الكلام بذكرها ثم اعلم انه اختلف في لفظي الرحمن والرحيم فقيل
هما بمعنى واحد [illegible] مثل ندمان ونديم وقيل مختلفان فمنهم من ذهب
الى ابلغية الرحمن وهو مختار الزمخشري اذ الرحمن عام للمؤمن والكافر وجميع المخلوقات
والرحيم مختص بالاخرة للمؤمن فقط فلذلك يقال يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة
فالرحمن خاص اللفظ وعام المعنى والرحيم عام اللفظ وخاص المعنى لانه يقال للغير
الله رحيم ولا يقال رحمان ومنهم من جعل الرحيم ابلغ بما روي عن النبي عليه الصلوة
والسلام انه قال رحيم الدنيا ورحمن الاخرة ورجح الاول بالاختصاصية به تعالى وورد
بامر المسيلمة واورد بانه من تعنتهم وبان زيادة الحرف على زيادة المعنى واورد بحذر وحاذر
فان حذر بقلة حروفه ابلغ من حاذر واجيب بان ذلك على الغالب ولان المبالغة في
حذر انما هي لالحاقه بالامور الجبلية كالشره والفطن كما في حاشية ابن المجيد على البيضاوي
واما ما روي في الحديث فلا يدل على ابلغية الرحمن بل على ابلغية الرحيم لان رحمة الاخرة
اكثر لان رحمة الدنيا وان اكثر متعلقاتها لكن ذاتها واحدة ورحمة الاخرة تسع فلذا متعلقها
تسعة وتسعين كما في الحديث الصحيح وقيل الظاهر ان جهة المبالغة فيهما مختلفة فالمبالغة
فعلان من حيث الامتلاء والغلبة ومبالغة فعيل من حيث التكرار فاذا تقرر هذا فاعلم
الرحيم تاكيد اطنابي على الاول قيل في وجه التاكيد انه لما تسمي مسيلمة الكذاب بالرحمن
اتى بهذا دفعا لتوهم انه ذلك الملعون اذ مجموع هذين الموصوفين لم يطلق عليه واورد
عليه ان تلك التسمية غير معتد بها لانها من باب التعنت وان البسملة قبل ظهور
مسيلمة والاظهر ان وجه التاكيد دفع توهم ارادة معنى غير مراد كتعلق الرحمة في مخلوقه لا لان
يتصف بها كما زعم المعتزلة في الكلام انه تعالى متكلم باعتبار خلق الكلام في الغير بناء على ان الرحمة
رقة القلب والقلب ليس متصورا في واجب تعالى او القصد الترغيب كما قال في الاتقان
في قوله تعالى انه هو التواب الرحيم انه باربع تاكيدات ترغيبات للعباد في التوبة او
لاظهار الاهتمام في انه فاقصد ذاته وعلى الثاني تتميم اطنابي وهو ان يؤتى في كلام لا يوهم غير
المراد بفضلة تفيد نكتة ومنكتة ما ذكره الزمخشري انه اردف الرحمن الذي يتناول جلائل النعم

واصولها بالرحيم كالتتمة والرديف ليتناول ما دق منها ولطف ويجوز كونه تكميلا اطنابيا
وقد يسمى بالاحتراس وهو ان يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يزيل ذلك الوهم
لانه لو اقتصر على الرحمن لتوهم ان رحمته للمؤمن والكافر عام في جميع الاوقات ويمكن اعتبار
الطرد والعكس كالطباق وهو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني والثاني
بالعكس فان عموم رحمته تعالى اذا قيد بالدنيا في مفهوم الرحمن فهم ان رحمته في الآخرة ليست
عامة والخصوص ايضا اذا حذف في مفهوم الرحيم كما ان يفهم العموم في الدنيا فتأمل و
مما سلف عرف وجه تقديم الرحمن على الرحيم اذ لا يصح ان الاول ابلغ والابلغ اقدم و
ان الاول عام والعام مقدم فالى في الاتقان الصفة العامة لا تأتي بعد الخاصة وقوله رسولا
نبيا ليس رسولا صفة بل حالا اى مرسلا ولهذا ايضا العام مقدم على ما في حديث الرجاء والرحمن
وان الاول لا يطلق على غيره تعالى بخلاف الثاني فالاول علم هذا يلزم ان يبين وجه تقديم الجلالة
على الرحمن قلنا قد عرف انه علم مطلقا والرحمن صفة وقد نقل عن الشيخ عز الدين ابن عبد
السلام ان يمتنع في الرحمن من الاطلاق على الغير شرعا [illegible] بخلاف الجلالة فانه
لم يجترئ عليه احد في وقت ما فافهم وقيل متعلق الرحمن الدنيا والرحيم الآخرة فالاولى مقدم
على الاخرى فان قلت فعلى ما ذكرت من اختصاص معنى الرحمن بالدنيا ومعنى الرحيم بالآخرة يكون بين
معنيهما تباعد والاصل عند تعدد النعوت العطف عند تباعد معاني الصفة نحو هو الاول والآخر
والظاهر والباطن والترك عند عدم التباعد نحو ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم كما في
الاتقان قلت ذلك التباعد باعتبار المتعلق والا فلا شك انهما متحدان في المفهوم الاصلي
وهو اصل الرحمة ثم الوجه في ايراد هذه الصفة معلوم مما ذكرنا وقيل في ايرادها تحريك
لسلسلة الرحمة واما من جهة البيان الذي هو علم يبحث فيه عن احوال الالفاظ
من حيث الحقيقة والمجاز والكناية فدلالة الباء على الالصاق او الاستعانة قيل لا شك
في كونها حقيقة اذ هو المتبادر الى الخاطر شبهة في الدلالة فيها بالمجاز اذ الالصاق انما يكون
بالمقارنة والاتصال وهو يقتضي وجودهما والقراءة اعني متعلق الباء مثلا وذكر اسم الله
اعني مدخول الباء ليس بموجودين ولو سلم وجودهما لفظا فلا نسلم وجودهما في زمان واحد

بل زمان وجود القراءة بعد انقضاء ذكر الاسم لامتناع اجتماعهما في آن لان الالفاظ
المتعاقبة لبث مارة ولو سلم فانما يسلم باعتبار الجزء الاول من كل منهما لا لجميع اجزائه والمقصود
هو الجميع وذكر الاستعانة حقيقة انما يتصور من ذاته تعالى لا من اسمه بناء على ان الاسم غير
المسمى وقف في التحوية وجه زيادة لفظ الاسم ذكر نقلا من [illegible] ولكن اورد عليه ان ارادة انه
لا يمكن اتيان ذاته تعالى اصلا فهو مسلم لجواز ان يأتي به مجازا وان اراد انه لا يأتي حقيقة فمسلم
لكنه لا يجدي نفعا لجواز حصولها باتيان ذاته مجازا ويمكن ان يجاب ان المراد به ما هو بطريق الحقيقة
واعتبار [illegible] في المجاز [illegible] ان التبرك والاستعانة لا يمكن باتيان ذاته تعالى حقيقة بل مجازا كما يراد
ذكر اسم دال على ذاته تعالى فافهم ثم ان كان [illegible] الالصاق وحده كما هو مذهب
بعضهم وقيل وهو المفهوم من كلام سيبويه فالاستعانة مجاز قطعا على هذا المذهب والمجاز
وهو صحيح جائز كما في الاتقان وان قال بعضهم بالامتناع كقوله تعالى ولا تقربوا [illegible] فان [illegible]
نجوز [illegible] باسمه لكونه لا يقع تعالى الا في الشر ونجوز به عن [illegible] لانه مسبب عنه فالمجاز في المجاز
الاول الملازمة ومثال في [illegible] وهي لا تقربوا [illegible] لكن الجامع فيها [illegible] فيجوز الاستعانة عن
الالصاق او لانه الاستعانة عن الاسم بل عن ذكره فيجوز عن ذاته تعالى او عن الاسم الصالح
كالمشتق من صفة التكوين لكن فيه تأمل ثم فيه مجاز حذفي باعتبار حذف متعلق الباء بناء على
ما اشتهر ان الحذف مطلقا من المجاز وبناء على ان الكلام ان توقف عليه لفظا ومعنى مجاز والا لا
اذ لا شك ان [illegible] الكلام موقوف على هذا المقدر لفظا ومعنى وهو ظاهر واما على مذهب من قال
ان الحذف انما يكون مجازا اذا تغير حكم ما [illegible] فليس بمجاز كما لم يكن مجازا على مذهب من ان الحذف
غير ليس بمجاز مطلقا والرحيم حقيقة لغوية وان كان مجازا لغويا ومجازا بالزيادة ان اعتبر زيادة كما
في قوله تعالى ليس كمثله شيء كما فصل في التحوية وعلى مذهب من شرط تغير الاعراب كما في
الحذف فليس بمجاز وهمنا مجاز ثالث وهو كونه مفعولا ما مع كون حقه [illegible] عند بعض و
ان كان لا يصح انه ليس بمجاز كما في الاتقان عن [illegible] وان اعتبر عن الاضافة الاستغراق
واريد استغراقه في بعض افراده ففي [illegible] عند بعض والتفصيل يأتي في الاصولية انشاء
الله تعالى والله حقيقة في معناه لا يقتضي اطلاق الجمهور لكن فالحق في الاتقان ان الاعلام واسطة بين

حقيقة ومجاز كاللفظ قبل الاستعمال وكذا اللفظ المستعمل في الغلط وان كان المجاز اذ حقيقة
ثم دلالته المجازية على الموضوعات بطريق الدلالة المطابقية وعلى سائر المعاني بطريق الالتزامية
كدلالة المجاز والاسم على معانيها فانها مطابقية ثم على فرض الالتفات عن الخطاب كما
يشير في الحاشية مما اختلف في كونه مجازا او حقيقة لكن قال في الاتقان من السكاكي لم ار من
ذكر هل هو حقيقة او مجاز لكن حقيقة حيث لم يكن تجريدا وقوله **الرحمن** مأخوذ من
الرحمة بمعنى رقة القلب مراد بمعنى الاحسان والانعام مجاز لغوي ولهذا يقال ان اسمائه
تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات لمن قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم اذ الرقة مقتضية للاحسان
كما في عبارة بعضهم او من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب كما في عبارة بعضهم **فان قيل**
الشرام الرقة للاحسان ممنوع بل يجوز ان يوجد رقة للاحسان وان السببية كونها علاقة على اطلاقها
ليست بمعلومة بل الظاهر ما اوردوا من مثال نحو العيث للنبات انما تصلح السببية لان يكون علاقة
اذا كان الاحسان ناشيا من الرقة وليس هنا كذلك **قلنا** ليس المراد من الملزوم هنا هو
اللزوم المعتبر اي الذي بمعنى امتناع الانفكاك بل بمعنى ما يصح به الانتقال في الجملة والملزوم في
وقت ما على ما هو حاصل ما ذكره بعض المحققين من المتاخرين وبه يعلم ان المراد من السبب
ما هو بالنسبة الى النوع لا ما هو بالنسبة الى الشخص ولا يخفى ان المثال لا يصلح حجة قال
بعض الفضلاء الظاهر ان الرحمن اخذ من باعتبار ما يلزمها من الاحسان يعني ليس ماخوذا عن
الرقة مطلقا بل من الرقة التي يلزمها الاحسان بل الظاهر ان الرحمن مأخوذ من الرحمة بمعنى
رقة القلب نقل الى معنى هو غاية الاحسان واطلق عليه تعالى فعلى هذا لا يكون مجازا
بل يكون حقيقة شرعية وهذا ما يقال بالمنقول الشرعي وللاستاذ العلامة عليه كلام
يطلب من حاشية الفاتحة الشريفة **فان قيل** ما الفرق بين كونه مجازا لغويا وحقيقة شرعية
ومجازا لغويا عند كونه حقيقة شرعية **قلنا** ان اعتبر غلبته على وجه ينتقل اليه منه الاطلاق
بلا قرينة عند المخاطبة الشرعية فحقيقة شرعية وان كان مجازا في اللغة والا فمجاز مطلقا
واعلم ان المجاز مرسل ينقسم الى اصلي وتبعي على ما فهم هذا الفاضل العصام في
شرح الاستعارة من عبارة نحو المفتاح فاطلاق الرحمة على الانعطاف مجاز مرسل اصلي و

الطلاق

والطلاق المشتق اعني الرحمن في تبعي مجاز مرسل تبعي للتبعية بمصدره هذا هو الكلام ما هو المشهور
لكن لا يبعد ان يقال انه حقيقة لغوية بلا احتياج الى كما علمه الجوهري والنفيس اذ قد سمعت
في اللغوية ان الرحمة من معانيها ارادة الخير لاهله الخ والاشياء المعفوة عن القاموس
وفيه ايضا عمق في القاموس الاحسان الخ والاشياء المعفوة عن القاموس وقد
من معاني الرحمة وان لم نطلع فيما عندنا من نسخة وقيل اطلاق الرحمن على الله تعالى يصح ان يكون
بطريق الاستعارة التمثيلية بان يقال شبه حاله تعالى في ايصال المعروف الى عباده وتنعيمهم بحال
ملك بالنسبة الى رعيته كذلك ثم استعمل اللفظ الدال على حال الملك وهو الرحمن في
حاله تعالى واورد عليه ان اللازم في الاستعارة التمثيلية كون المشبه هيئة منتزعة من امرين
فاكثر والمشبه به كذلك ولا جامع بينهما كذلك كما في اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى
فالمشبه هيئة من يعزم ثم يحجم عنه والمشبه به هيئة من يقدم رجله اليمنى مثلا ثم يوخرها
وهي مع هيئة نفهما وهي مطلق التردد بين امرين معنويين او حسيين وهذا المعنى لا يظهر في قولهم
اذ يقال ان هذه هيئة تشبه هيئة الملك ولا يجوز اطلاق الحال عليه سواء [illegible] والعدم [illegible]
انتهى ولا يخفى انه وان لم يصح نسبة هذه الهيئة اليه تعالى في الحقيقة لكن عدم صحتها بالنسبة
الى ما يقتضيه بلاغة علم البيان وهذه عوبية ليس بمعلوم بل ان نتج بوجود امثاله كثيرا في
القران ودعوى ان التمثيل مطلقا لا يوجد بل لا يمكن فيما يتعلق بذاته تعالى وصفاته بعيد والاطلاق قال
عليه تعالى كثير في السنة المفسرين لا سيما عند ضرورة التفهيم وقوله لعدم وروده ان كان بناء على
الاستقراء فتام فليس بمسلم وان على الناقص فليس بمفيد وعدم الوجدان لا يكون حجة على عدم
الوجود وان سماع الفواتح كاف بلا احتياج الى سمع ورود [illegible] يرد عليه شرط
في التمثيل كون الطرفين مركبا والمشبه هنا اعني لفظ الرحمن مفرد وان كونه مشبها به يقتضي
صحة الاطلاق على الملك بل على طريق الشهرة والعقوة وليس كذلك اذ قد عرف اختصاصه به تعالى
وانه يشترط كون وجه الشبه اقوى واتم في المشبه به منه في المشبه وهذا ابده البطلان هنا
ويمكن ان يجاب عن الاول اما عن فانه قد يقتصر في الذكر من المركب في الطرفين على ما هو العمدة
فيه ويجعل اللفظ الدال عليه قرينة على ارادة ما يلحق بالفاظ متخيلة منوية مقدرة في الارادة ووجها

بتحقق التركيب كما في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم على ما فصل في محله فشبه صورة منتزعة من انعامه على وجه اكمل بصورة منتزعة من عباده وكون العباد مستوفين بانعامه على وجه اكمل بصورة منتزعة من اعطاء الملك رعاياه وكونهم محظوظين بعطاياه بجامع مطلق الانعام وتمتعهم حقيقيا او مجازيا فعلى هذا ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على الصورة الثانية ويراد بها الصورة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية الا انه اقتصر على ذكر كلمة الرحمن منها لان الانعام هو العمدة في الصورة المنتزعة المشبه بها اذ بعد ملاحظته يوجب الذهن الى ملاحظتها الكلي مجازا تحقيق بعض الفضلاء على انه قد جوز بعضهم الافراد في طرف المشبه واما على الثاني فبجوز محة اطلاقه على تلك في الجملة ان قبل ورود الشرع او بجرد النظر الى اسم الموضع واما عن الثالث فما قالوا انه يكفي في الشهرة وجه الشبه في المشبه به ما يكون بالنسبة الى السامع وحده وان لم يكن في الواقع كما في قوله تعالى مثل نوره كمشكاة فانه للتقريب الى اذهان المخاطبين اذ لا على من نوره فتنبه فاذا انقلت الجهة البيانية في الرحمن علمت تلك الجهة في لفظ الرحيم ايضا بلا تفاوت ولو فرض كونه صفة تاكيد يكون مجازا عند من يجعل التاكيد مطلقا مجازا زعما عن انه لا يفيد الا ما افاده الاول وان كان الصحيح في كونه حقيقة وكذلك ان نعتبر التمثيلية في مجموع الرحمن الرحيم بمعنى معطي جلائل النعم ودقائقها الحسية الظاهرية فيتحقق التركيب بلا كلفة فافهم فلعلك تقتصر على ما ذكرنا انفا واما جهة البديع الذي هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ورعاية وضوح الدلالة فاسم على تقدير كون اصله وسم قالوا الالفاظ التي في تصغيرها وجمع تكسيرها مثلا نحو وسيم واسامي بما قلب كما اشير في الصرفية ففيها صنعة ابدال الذي هو اقامة بعض الحروف مقام بعض كما جمع ابن فارس منه قوله تعالى فانفلق اي انفرق وقوله بسم الله اعتبر كون متعلق الباء امرا كما في النحو يمكن كونه من قسم التجريد على تقدير الخطاب من المتكلم لنفسه كانه جرد نفسه شخصا وخاطبه ثم يمكن كونه التفاتا على هذا التقرير على مذهب من لم يشترط سبق التعبير بطريق اخر كالسكاكي والمصنف في حاشيته وهو على شرح

الزمخشري وبجلاله لعلم انه لولم يوجد له شبهي يتعلق به ولو انه من حيث الجهة والرحمن وكذا الرحيم بما تورية ويقال ايهام ايضا وهو لفظ له معنيان قريب وبعيد ويقصد البعيد اعتمادا على القرينة وذا وبعضهم ويورد ما عنه بالقريب فيتوهم السامع من اول وهلة لان رقة القلب في قريب بالنسبة الى اللغة وهو غير مراد والمعنى المراد الانعام وهو بعيد وحينئذ من قسمها المجردة لعدم اقترانها بما يلائم القريب كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى بخلاف قسمها المرشحة فانه مقارن بما يلائم المعنى القريب كما في قوله تعالى والسماء بنيناها بايد فان اليد ملائم لليد الجارحية التي هي القريب غير المراد فالحق في الانتقاء عن الزمخشري لا ترى بابا في البيان ادق ولا الطف من التورية ولا انفع ولا اعون على تعاطي تاويل المتشابهات من القرآن ومن المعلوم المشهور ان صفات الله تعالى فيها بانها وقال صاحب المفتاح اكثر متشابهات القرآن من التورية وايضا فيها مبالغة وهي ان يدعي وصف غير زاد فيه حتى يكون ابلغ في ضعف الوزن فقط ومشهورا انها ان يدعي لو صف بلوغه حدا مستحيلا او مستبعدا ومشهور ان المبالغة بالصيغة لم يذكر في المبالغة البديعية لكن قال في الاتقان في باب المبالغة من البديع ضربان مبالغة بالوصف بان يخرج الى حد الاستحالة منه قوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ومبالغة بالصيغة كالرحمن والرحيم فيفهم صريح ان المبالغة الصرفية غير خارجة عن البديعية فان قلت كيف يتصور المبالغة في حقه تعالى والمبالغة ان تثبت للشيء اكثر من ماله في نفسه وصفاته تعالى متناهية في الكمال لا يمكن المبالغة وان المبالغة انما تتصور في صفة تقبل الزيادة والنقصان قلت اجيب ان صيغ المبالغة في صفاته تعالى مجاز واستحسن وانه ليس في المبالغة في صفاته تعالى ما هو بحسب زيادة الفعل بل ما هو بحسب تعدد المفعولات ولا شك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل الواحد قد يقع على جماعة ولهذا اقسم في مبالغة فكيف بالنسبة الى تكرار حكمه بالنسبة الى الشرائع كما في الاتقان من الزركشي ويتحقق به ما قيل ان تعميم افراد العطف ليستلزم تعميم المفعول وبالعكس وقد قال العلامة الثاني وهما وان فرض تلازمهما في الوجود فلا تلازم بينهما في الاعتبار والقصد وان اتحاد التعميمين لا يستلزم اتحاد الزيادتين ايضا ولعله وجه مجازها تقدم كون كثرة بالنسبة الى فهم العقلاء فانه لهم يعني ان رحمته تعالى مثلا فوق ما يخطر بال ما فافهم ورجاء كل راجح وكون الزيادة اضافيا يعني بحسب

زيادة بعض افعاله تعالى بالنسبة الى بعض الآخر كما قال المولى العصام الدين في قوله كيف وهو
لمن تاب في تفسيره قوله تعالى وهو الغفور الودود وقيل لمن تاب راجع الى المبالغة
في غفور انتهى ويمكن ان يجاب بوجه اخر على زعم ما اشير اليه انفا من الزركشي وفي هذا المقام
كلام اخر لا يحتمله المقام ثم ان هذه الزيادة من الاغراق من انواع المبالغة والاغراق ما يمكن
عقلا لا عادة لان الرحمة ولو في الدنيا لا عادة ممكنة عقلا ولكن مستحيلة عادة قيل
الاكثر ان فعلان ابلغ من فعيل ورجحه بعضهم بانه ورد على صيغة التثنية والتثنية ضعف و
قيل الرحيم ابلغ من الرحمن ورجح بتقديم الرحمن عليه وبانه على صيغة الجمع كعبيد وبان نعم
الآخرة جسيمة وكثيرة في ذواتها لانها اضعاف ما في الدنيا بالنسبة الى كل شخص وان متعلقاتها
قليلة بالنسبة الى ما في الدنيا ويمكن ان يكون هذا من قبيل مذهب الكلامي وهو ايراد حجة للمطلوب
على طريق اهل الكلام ان الميزان وهو ان يجيء بحجة بعد تسليم المقدمات مستلزم للمطلوب
الاقتراني كقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه والاستثنائي كقوله تعالى لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فقوله الرحمن حد اوسط لاقتراني ينتج المطلوب منهم من قوله بسم الله
وهو قولنا ان الله ذات متبرك باسمه مثلا لانه رحمن يعني ذات يفيض من جنابه كل خير وبركة
وكل شيء شأنه كذا فمتبرك باسمه ولو اعتبر باسمه خبر المبتدا المحذوف هو ضمير راجع الى الجلالة
يكون استثنائيا ان مراد من المرجع الاسم ومن المرجع المسمى ولا يبعد ان يعتبر الادماج وهو
ان يدمج المتكلم غرضا في غرض كقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة فان الغرض تفرده تعالى
بوصف الحمد وادمج فيه الاشارة الى البعث والجزاء فالغرض هنا التبرك باسمه وادمج
به الاشارة الى فيضان كل نعم الى كل مخلوق منه في البداية والنهاية وفيها ايضا ائتلاف اللفظ
مع المعنى وهو ان يكون الفاظ الكلام ملايمة للمعنى المراد كقوله تعالى وهم يصطرخون فانه
ابلغ من يصرخون للاشارة الى انهم يصرخون صراخا منكرا خارجا من حد المعتاد فان في الاتقان
بعد ذكر امثال ما ذكر وامثلة الرحمن فانه ابلغ من الرحيم والرحيم فانه مشعر باللطف
والرفق كما ان الرحمن مشعر بالفخامة والعظمة انتهى يعني ان المعنى المراد في الرحمن ملايم للفظ
الرحمن ومعنى الرحيم كذلك وقيل هما جنسان للاشتقاق فيهما من الرحمة وان اختلف

معناها

معناها اذ الرحمن المنعم بجلائل النعم وعظامها والرحيم المنعم بدقائق النعم ولطائفها ولهذا قيل
قوله جناس الاشتقاق ليس محضا اذ لعله انما هو من ملحق بجناس الاشتقاق وفيها صنعة الطباق
وهو الجمع بين متضادين او اكثر اذ المنعم بالجلائل غير المنعم بالدقائق باعتبار المتعلق به وهو
النعم كما في قوله تعالى خافضة رافعة انتهى والاشبه ان يعتبر الطباق بالنسبة الى كون معنى
احدهما مختصا بالدنيا والآخر بالآخرة اذ معنى التضاد اظهر هنا كما اعتبره وفيها ايضا صنعة
التعديد وهو ايقاع الالفاظ المفردة على سياق واحد فانحصر في لا اتفاقا واكثر ما يوجد في الصفات
نحو هو الله الذي لا اله الا هو الملك الى قوله المتكبر وفيها الترقي من الادنى الى الاعلى ان
اعتبر للغلبة في الرحيم نحو الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها فان اليد اشرف
من الرجل فعليك باتيان ما يمكن اعتباره من البدائع كاللف والنشر والجمع واما من جهة
الكلام فقد عرفت ان معنى الله بسم الله افعل من العباد وافعالهم والمؤثر فيها اما
قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب
الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع
التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمراد من الامام للمرتين او مجموع القدرتين على ان يؤثر
في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يؤثر قدرة الله تعالى في وصفه بان يجعله
موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمراد هنا هو مذهب الاستاذ على
ما فهم من الخيالي وصرح بعض المحشين وهو اللازم لتحقيق صورة الشريعة في التوزيع لكن على ان
يكون مجموع القدرتين مؤثرا تاما في الفعل بطريق جري عادته تعالى بان الله تعالى خلقه عقيب
قصد العبد ولا يخلقه بدونه وان قدر على ذلك كما في خوارق العادات فلا يلزم النقص في صفته
تعالى وما اشتهر من ان للاستاذ تجويز توارد العلتين المستقلتين فقد قال بعض المحققين انه
وان كان في تخريج مذهب الاستاذ ثلثة اقوال لكن الحق هو كون المجموع علة واحدة كما
ذكرنا وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد قدرة موجودة بمعنى المنشأ والعبد فيه مضطر ثم العبد
يصرفها من عنده الى كل واحد من الفعل والترك على سبيل البدل ويرجح بها احدهما بحيث
على الآخر وهذا الصرف امر التعلق ليس بموجود في الخارج بل من قبيل الامور الموجودة في الاذهان

وهو المسمى بالارادة الجزئية والكسب وقد يسمى بالقصد ايضا فمن صرف العبد قدرته
الى فعل ما صرفا جازما يخلق الله تعالى ذلك الفعل على موجب عادته وان رجح انفراده تعالى
في خلق هذا الفعل ولم يرجح انفراد العبد فهذا الفعل حاصل بمجموع قدرة الله وقدرة العبد
فمن حيث حصوله بقدرة الله تعالى وقدرة العبد فمن حيث حصوله بقدرة الله تعالى مخلوق له تعالى
ومن حيث حصوله بقدرة العبد مكسوب له وهو موجب لاتصاف الفاعل بالمقصود والقبح ونحوه فهو
مكسب فمن حيث حصول الفعل عن قدرته تعالى جبر ومن حيث حصوله عن قدرة العبد تفويض فان
نبين معنى الجبر المتوسط المنقول عن السلف قال فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون صحة كون فعل
العبد مخلوقا له ومكسوبا به تعالى والا فما وجه التخصيص بالخلق الى الله والكسب الى العبد قلنا القدرة ما
يرجح انفراد الفاعل به والكسب ما لا يرجح انفراده بل يتوقف على شيء لا يصح له بقدرته وذاته وسلامته
الالة هذا هو مسلك الماتريدية واما الاشعري فعنده ان الله تعالى يوجد في العبد قدرة ثم يوجد
[illegible] وفقها فعل العبد فالتأثير لقدرة الله فقط واما قدرة العبد فدائر محض فالعباد مختارون في افعالهم
مضطرون في اختيارهم فيكون صدور الفعل بالاضطرار لكن لانه يتمكن العبد من فعله وتركه والقصد اورد
عليه انه جبر محض في الحقيقة وان ادعى الاشعري انه جبر متوسط فاصل مذهبه انه اجرى الله تعالى
عادته في خلق افعال العباد مقارنا في قدرتهم فعل العبد لكونه بتأثير قدرته تعالى وبايجاده مخلوق له تعالى
ولقرانه بقدرة العبد مكسوب له فالمذهبان متحدان في اثبات القدرتين وفي كون قدرة الرب
تعالى وفق قدرة العبد وفي كون الفعل كسبا للعبد وخلقا للرب وفي دعوى الجبر المتوسط ومتفرقان
في كون قدرة العبد جزء مؤثرة وفق عادته تعالى وكون الفعل صادرا عن العبد بالاختيار
واثبات الارادة الجزئية الا موجودة في الخارج لان كل ذلك ثابت عند الماتريدية
خلافا للاشعري هذا وبهذا التحقيق الانيف ظهر لك ضعف ما ذهب اليه الفاضل
[illegible] في حاشية [illegible] ان ليس بقدرة العبد تأثير عند الماتريدية وجعل مذهب الماتريدية
مقابلا لمذهب الاستاذ وضعف ما ذهب اليه المحقق الكرسوكي في الموزح العلوم ان
القدرتين مؤثرتان في محلين وفي محل الخ منه ايضا انه اذا اختار العبد فعلا اوجد الله فيه
قدرة عليه واوجد الفعل وصفة معها اذ هو اميل الى مذهب الاشعري وليس كلامهم كما ذكره الفا

وقد ورد [illegible] ما اسنادا [illegible] في رسالة الموضوعة لهذه المسألة ثلاث مجالات من العبد والى فعل
بالايجاد من الله الاول ليس بخلق الله لعدم وجوده والثاني موجود بخلق الله والايجاد للعبد [illegible]
ما في بعض المواضع الكتب بتحقيقه الاشعري وخالفه ابو حنيفة رحمهما الله وهذا هو التحقيق في هذا
المقام الذي تحير فيه افهام الاذكياء العظام وهو الذي لا يناسب الكلام مع غاية عزته مرام منه
القدرية والاعتصام [illegible] الاسم والمسمى واحد عندنا كما في بداية الاصول وعند بعض
الاشعرية غير الاسم غير التسمية وغير المسمى وعند الاشعري الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا
واما غيره كالخالق واما لا هو ولا غيره كالعالم واتفقوا ان التسمية غير المسمى
وهي ما قامت بالمسمى والصحيح ما قلنا فان قيل قال الله تعالى ان يقال ذكر اسم
الله وذكر الله فان قيل قال في المقاصد الاسم هو اللفظ الموضوع والمعنى
والموضوع له والتسمية وصفه فكيف يصح ما ذكرت قلت المراد بالاسم
هو المدلول كما في زيد كاتب بخلاف زيد في قولنا زيد مكتوب كما في القا
ايضا وحقيقة ثمرة الخلاف فظهر [illegible] الله علم لذات الواجب لذاته المستجمع
لجميع الصفات الواجبة له والمستحيل عليه فان قيل فعلى هذا يلزم كون
كون المعترف بالله موحدا قلنا اللزوم للمفهوم في هذا المعنى غير بين وانهم
جهلاء لا يعرفون مسمى اسم الله ثم ان معرفته تعالى واجب بالشرع عند
الاشعري وبالعقل عند ائمتنا ابي حنيفة رحمهم الله كذا قيل لعله يبنى
على مسألة الحسن والقبح لشرعي عند الاشعري وشرعي وعقلي عندنا
الوجود كما يفصل في محله ففي الاطلاق حيث واول الواجبات والقصد
الى النظر في معرفته تعالى ثم الجزء الاول من النظر ثم معرفته تعالى وهو المقصود
بالذات والمعرفة واجبة على من بلغته الدعوة كيف ما هو المجمل ومن في زمان
الفترة عندنا خلافا للاشعرية وبعض الحنابلة فانهم معفو عنهم
والوجود مطلقا عين الموجودات ولو ممكنا عند الاشعري وزائد عند
المتكلمين وعين في الواجب وصفة في الممكن عند المحققين والاصح انه

لا يمكن معرفة كنه ذاته بل كنه صفاته للبشر فهذه المسئلة خلافا لبعض
والاتفاق على انه يجوز رؤيته تعالى في الدنيا عقلا واختلف في جوازها
سمعا كما اختلف في وقوعها بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ليلة
المعراج واختلفوا ايضا في جوازها في المنام بل في وقوعها **الرحمن الرحيم**
الرحمة قيل بمعنى ارادة الخير فيكون من الصفات الحقيقية الموجودة في الخارج
صفة ذاتية والتي اختلف فيها هل هي عين الذات كما عند الحكماء والمعتزلة او غيره كما عند المتكلمين
او لا هو ولا غيره كما هو عند اصحابنا وقيل بمعنى الانعام والاحسان فيكون من افعال الصفات التي
ترجع الى التكوين الذي اثبته الماتريدية ونفاه الاشعري وقيل بمراجعة الى صفات معقودة على
جالها ولا ما تقدم صفات الفعلية كالخلق والافضال والرحمة كلها قديمة ازلية لا هو ولا غيره عندنا
وعند الاشاعرة محدثة مخلوقة وليس يعتبر ولكن ذلك خلافا لهم **واما من حيث الاصول** فالباء ان كان
بمعنى الالصاق اي تعليق الشيء بالشيء وايصاله به وكان متعلقه اقرأ فيقتضي تكرار الباء باسم عند تكرار القراءة
كما في قوله لا تخرج الا باذني حيث يشترط الاذن عند كل خروج وان بمعنى الاستعانة فلا يلزم ذلك
التكرار بل يكون اسم وسيلة للقراءة او الانتفاع بالقراءة لان البادي يدفع عن الوساوس وهذا يرجح
الالصاق وايضا البسملة للامتثال بقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم فهو ابتر **فان قيل**
هذا معارض بحديث الحمدلة لان الابتداء بامر ينافي الابتداء بالخبر اذ الابتداء ان لم يكن مستمرا حتى
يكون الحكم اتيانهما **قلت** التعارض مشروط بتساوي الدليلين في القوة مع اقتضاء وحدة الكلام والحكم
والزمان بحيث انما يتصور التعارض اذا لم يكن الجمع والتوفيق المعتبر فيجعل ما يكون من قبيل الحكم بالرفع
التي وهنا ومن قبيل الجمع بوقع الخاص كما يكون من قبيل الزمان بوكالة ايضا تزو
تقول المراد بالابتداء في الحديثين هو العرفي اي ما يعتبر الى الشيء بالذات فلا تنافي في الزمان
فيقال ان اريد الابتداء الحقيقي فلا نسلم كونه مرادا اذ متعذر وان العرفي فلا نسلم كونه اتيانا
غير مستمر بل هو مستمر الى التقديم جميع البسملة والحمدلة او المراد من الابتداء في البسملة
حقيقي كما في اسلوب الكتاب المجيد لا سيما في السور التي جاء في اوائلها بالحمد لله مخصوصا الحقيقي
وفي الحمدلة اضافي فلا نسلم اتحاد الدليلين في الحكم او المراد فيكون الباء في الحديثين للاستعانة

ولا يبعد ان
او للالصاق بمعنى الاتصال او المصوف لا بمعنى المقارنة دفع للتعارض وفيه **نظر**
يقال ان حديث البسملة مطلق لان ذكر الاسم يمكن ان يكون اسم جنس مرادا به المسمى بلا قيد
والحمدلة اسم جنس مرادا وذلك مستلزم لكن بقيد الحمد والحكم والدلالة متحدات ولم يرد حملا على المطلق
وكان متباينين والمطلق عند هؤلاء يحمل على المقيد فيكون المعتبر بالمطلق وكذا فيه اقوال هنا
يذهب الى الحق ان اريد بالحمد هو الاثبات بما يدل على التعظيم مطلقا ولو بغير لفظ الحمد فالاتيان بالبسملة
اتيان بالحمد وهذا لا يخرج عن خطاء ايضا بل الاقرب على هذا الطريق ان يحمل حديث كل
منهما على تقييد الآخر فيكون معنى حديث لا يبدأ فيه باسم او الحمد على نظيره لاحتمال ان
حذف ما اثبت في نظيره واثبات ما حذف في نظيره **فان قلت** سبب كريمة الحديثية ان حديث
في التسمية دورهم كذلك والحمدلة ليس كذلك فلو لم يرجح التسمية **قلنا** لا ترجيح بكثرة الرواة عند نا كما لا ترجيح بكثرة
الشهود اجماعا وكذا لا ترجيح بكثرة الرواية ما لم يبلغ حد الشهرة وبالجملة الاعتبار عندنا الى
القوة لا الى العدد ونحن ان حديث البسملة في مقام الطلب فهو اقوى من صريح الطلب لان الحكم الترتيب ثبوت
لشيء او نفيه فلم يكن به عند عدم تحققه فان قيل ان اريد من الحكم الاثبات فمن اين يتصور الكذب على
تقدير عدم الاتيان بالفعل **قلت** نظر الى ان الاحاديث تدل على الوجوب في الامر عندنا
لا بوجوب التكرار ونعم ان تكرار القراءة بتكرار الاتيان بالبسملة **قلنا** يجوز ان يكون ذلك من باب الالصاق
لان التسمية شعار ومن احكم بعلم النبي عليه السلام او الاجماع كما في الاتحاد ان الوجوب في اتيان البسملة
بواجب **قلت** هذا الحمد في نفسه في الحسن لمعنى في غيره فدائما مع الغير والظاهر
ان هذا اتيان الاسم هنا لمعنى في القراءة وهو عدم الابترية فيها فيقع بكله الاتيان بحال القراءة من
الوجوب والاستحباب على ان الفاظ هذا الحديث جمع واحد ووجود شرط الرواية
في رواية البعض كما ورد سنتين لفظ الرواية فيه ذلك سبب الوجوب لكن لا ينفي فضل
العام الذي خص منه البعض او اخص بعض امور فيه شرف وشأن كالصلوة والزكوة كما قيل
فالعام ظني وليس في محل الخلاف ومنبسط الارادة على بعض الافراد يكون ثبوت وقوع مجازا
على الاصح بقي هنا بحث ان الاولى ان الباء لفظ مشترك بين معان كثيرة فمن قبيل الخفي وحكمه التوقف
الى ان يتبين المعنى المراد ويعلم انه لا يجوز ارادة بعض معانيه المشترك بلا قرينة معينة للمراد فمن اين يترجح ارادة

الا الصاق معناه والجواب انا لا نسلم الاشتراك بل هو للالصاق فقط كما مر ولو سلم الاشتراك
عند العربية فلا نسلم ذلك عند الاصولي بل الظاهر انه منفرد في الالصاق عندهم والتبادر من امارات
الحقيقة ولا شك في تبادر تبعيته والاصح عند كون اللفظ دائرا بين كونه مشتركا بين المعنيين
وبين كونه حقيقة ومجازا هو حمله على الثاني لغلبة المجاز حينئذ من الاشتراك والنقل والحذف الثاني
انه لا شك ان المعنى من امثال حديث الابتداء هو حصول التبرك وهذا انما يفهم من الحديث
بطريق مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم وليس بمعتبر عندنا في الادلة
والنصوص والجواب انا لا نسلم كون معنى ذلك لم لا يجوز ان يكون المعنى هو الخلوص من الابترية
والاقطعية ولو سلم كون ذلك مقصودا يجوز ان يكون بطريق الكناية او اشارة النص [illegible]
وقد قرر صاحب العناية في اول قوله ان مفهوم الصفة معتبر عند صاحب الهداية ومفهوم
العدد معتبر ايضا كما في بعض مواضع الهداية وكذا من الشيخ ومفهوم الاستثناء والغاية يمكن على
ان يكون ثابتا من قبيل الاشارة كما في حاشية التلويح للحسن چلبي وجمع المحل الخلاف في التلويح ان مفهوم الغاية متفق
عليه فان قيل ان المتكلم اخبار من انه ابتدأ بالتسمية وعند [illegible] بان اسم [illegible] الكلام الا بعد
تمامه [illegible] بالحديث فانا لا نسلم كونه اخبارا بل من قبيل الانشاء [illegible] كصيغ العقود
ولو سلم فالاخبار بانه ابتدأ بالتسمية انما يقصد به تعظيم اسم الله كالاخبار بان الله تعالى واحد من
التوحيد [illegible] الحديث على كون الامر الذي لم يبدأ باسم الله ابتر واقطع بطريق عبارة النص
ان اعتبر كونه [illegible] وعلى كون المؤثر في جميع الامور هو الله تعالى بطريق اقتضاء النص لكونه لازما
[illegible] كما للفضلاء المحققين [illegible] وجوب التسمية عبارة
وعلى كونهم [illegible] وعلى زوال [illegible] في [illegible] اقتضاء وكل بطريق المنطوق ودلالته
على عدم لزوم ابتداء اسمه تعالى في ابتداء [illegible] الامور بطريق المفهوم فافهم واسم الله على تقدير كون
اضافته للاستغراق [illegible] بجميع الاسماء كما اشير في التحقيق يكون لفظ الاسم من الالفاظ
العام فان قيل العام ما يكون افراده غير محصورة مستغرق لها ولا شك ان افراد اسمائه
تعالى محصورة كيف وقد قال النبي عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة
وينبغي حمل العام على ما ينتظم من المسميات ولو لم يستغرق وان كان محصورا ولا شك ان دلالته على عدم

الزيادة

الزيادة بطريق مفهوم العدد [illegible] عامة من [illegible] في الاية [illegible] على ما [illegible] وقد
في المقاصد يجوز ان يكون قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة في الوصف ويكون
الاسم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا كافة او خارجا وزيادة [illegible] ما عداه [illegible] قلنا
قيل قد ذكر في بعض مصنفات الغزالي رحمه الله ان اسمائه تعالى وان كانت غير متناهية
عددا لكنها راجعة الى [illegible] قلنا يحصل المطلب [illegible] اعتراف
بالمدعي لانه يكفي عدم تناهي بالعدد والتحقيق ان عدم الحصر المعتبر في مفهوم [illegible] السنة
الى ما في نفس الامر بل بالنظر الى المفهوم ولو منحصرا في نفس الامر فان قلت فعلى اي تقدير [illegible]
ان [illegible] بجميع اسمائه تعالى بل لا يمكن ذلك بوجه فيكون مخالفا للواقع قلت
لا نسلم تحقق الكذب بل الظاهر انه [illegible] ولو سلم فذلك باعتبار المعنى الاصلي الذي [illegible]
[illegible] الاتيان بجميع الاسماء اجمالا بل تفصيلا [illegible] الاتيان الاجمالي ويمكن ان [illegible] انه
يجوز ان يكون من قبيل العام الذي خص منه البعض [illegible] لكن [illegible] يلزم عدم
فائدة اعتباره عاما بل اعتبار الخصوص اقوى لكن [illegible] قطعا [illegible] الى كلفة التخصيص
وان العام يكون [illegible] الى ان يكون [illegible] فان قيل سواء
اعتبر الاسم عاما او خاصا [illegible] الاسم الذي هو [illegible] بل بلفظ [illegible] الله تعالى
بل بلفظ [illegible] الله تعالى [illegible] وكون الاسم [illegible]
مدلولا كما في [illegible] والكلام في الملفوظ اجيب بان [illegible] الله تعالى و
الاسم انما [illegible] عموم [illegible] بجميع اسمائه تعالى [illegible]
الا [illegible] او [illegible] مثلا
[illegible] على موجب الحديث ان يكتفي بقول الله او بقول الله الرحمن الرحيم [illegible] على ان [illegible]
[illegible] ان الكلام باعتبار خصوص لفظ الاسم [illegible] من عموم [illegible]
[illegible] ولو [illegible] فالعموم [illegible] لفظ [illegible] لكونه مستجمعا لجميع الصفات
ولزوم الدلالة على العموم على سبيل [illegible] على [illegible] المراد بطريق
[illegible] النص [illegible] في عبارة النص ولا يقتضيه عدم كون اللفظ

هو قاله وقد صرح بعض المحققين ان الدلالات مطابقة وتضمنا والتزاما جارية في الاشارة كما في
العبارة وان كان المشهور اختصاصها بالالتزام اورد عليه بعض مشايخنا على هذا يلزم كثير من
الاحكام بدون قصد من واضعها الشارع الحكيم الا ان يجعل قيد القصد من اللفظ والقصد من
السوق ويجعل المنفي في كلام الشارح هو الثاني فليتامل والحق في الجواب ان النصوص يفسر بعضها
بعضا فان بعض الروايات من قوله عليه السلام لم يبدا ببسم الله الرحمن الرحيم وفي البعض بالبسملة
وبسم الله فان يفسر ذلك فلا اشكال انما يتحقق بتعيين هذا الاسم واما ما في الكلام من مقتضيات
هذا المقام فلنطق على حدة وان كان من مهمات هذا الامر الرحمن الرحيم في هذا المقام هو صفتين ايما
لا علة الحكم المذكور لان توصيف الحكم بصفة يشعر كون ذلك الوصف علة له عند صلاحه لذلك
في هذا المقام فراى باسم الله لانه رحمن او ذات فاض منه الرحمة فان قيل وان كان المختار عندنا كون
الاصل في النصوص معللا لكن فائدة التعليل التعدية والقياس وهنا لا يجري ذلك لان الحق
عندنا ان القياس لا يجري في الصفات والافعال ولو سلم القسم لو تصور هنا القياس لا يكون في اثبات الصفة
لكن لا يخفى ان العلة ليست بمتعدية بل قاصرة لا يجوز تعديتها فلنا لا نسلم انحصار فائدة التعليل بالتعدية
لجواز ان يكون سر الاوامر وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها من
فوائده فالتعليل هنا علة قاصرة وهي ليست بجائزة عندنا وان جوزها الشافعي قلنا الاختلاف
في المستنبطة واما في المنصوصة فالتعليل بالقاصرة جائز اتفاقا وهذا من قبيل المنصوصة اذ المنصوصة
انواع منها ما هو صريح كالكلام التعليلية ومن الاجلية ومنها ما هو تنبيه كان ترتيب الحكم على
المشتق او الوصف فهذا من قبيل التوصيف كما نحن فيه فان قيل فعلى هذا يلزم كون افعاله تعالى
معللة بالاغراض وهو مذهب الاعتزال قلنا ما ذكر ليس علة مؤثرة حقيقة حتى يلزم ذلك
بل من قبيل الحكم والمصالح والله تعالى راعى الحكمة في افعاله بلا وجوب لان افعاله تعالى معللة بالحكم
والمصالح تفضلا عنده كما تقرر في الاصول خلافا لبعض الاشاعرة كما في المرات فالظاهر انه عام لجميع الافعال
كما في شرح المقاصد ان بعض الافعال سيما شرعية معللة بالحكم والمصالح انما هو بالنظر الى
ملاحظة واد الكتاب وبه يندفع ايراد المحقق الدواني عليه لانه لا وجه للتخصيص بالجميع لذلك كما تبين
على ما ذكره ينبغي ان يكون الاحكام التي يمكن للتعليل ادراك علتها ولو قاصرة معللة بالراي والموجبة

عندنا

عندنا انها اذا الم تكن منصوصة فلا يجوز تعليلها بالراي فلنا العالم هو المحكم بالتعليل الذي هو التعليل
الان وقع للقياس والالغاء بحوث مع منهم الحسن العقلي او اعتبروا ذلك تخريج بمخرج ذلك المحكم
العقلاء ولو في بعض الامور احق بذلك وتحقيقه ان حسن الفعل بالشرع وكذا الحكم بكونه حسنا هو
الشرع عنده كان عرف حسنه وحكم للمنعم عند المعتزلة والحق عندنا الفعل الحسن في نفسه مدرك العقل
وبعضه لا يدرك والحكم الشرع فيه الاشعري حسن الفعل بعد الشرع وعندنا وعند المعتزلة قبل الشرع
لكن الحكم في الشرع عندنا والعقل عند المعتزلة ثم هذا ان الصفتين اعني الرحمن الرحيم يجب هنا على القول
ابتداء العلية من قبيل المشكل لان المراد من الرحمة هنا معنى بحيث لا يدرك الا بالتامل ثم بعد التامل
يعلم ان المراد به الافعال والانعام حملا له على معنى الغاية او بطريق ذكر السبب وارادة المسبب
كما سبق ثم بعد التامل صار مفسرا ويمكن ان يقال انها من قبيل المجمل لان معنى المراد بحيث لا يدرك الا
ببيان من المجمل لان من انواعه المنقولات الشرعية اذ لا ينتقل عنه الاطلاق الا الى المجمل والمنعم لكن يرد عليه
ان ما لا يدرك بالتامل من كلام الله ان لم يتعلق بالعمل يكون من المتشابهات الا ان يقال انهما من المتشابهات
حقيقة وما ذكر من المعنى تاويل له لهما على طريقة المتاخرين وقد تقرر من الاصول المختلفة بين الماتريدية
والاشعرية انه يؤول المتشابهات اجمالا ويفوض تفصيله الى الله عند الماتريدي خلافا للاشعرية والمشهور ان
المختار عندنا التوقف ابدا منع اعتقاد حقيقته فان قلت هل يعلم النبي عليه السلام المتشابه ام لا
قلت نعم قال في المرات اما النبي عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا في قال في الحل
المذكور ايضا من فخر الاسلام انه يعلم المتشابه اثم قال ايضا وفي ذلك على راي الكتاب بين خارج
فتامل واما من حيث المنطق الذي يوصل به الى المطالب المجهولة فان قيل كيف يتصور البحث
على البسملة الشرعية من حيث المنطق وقد صرح بحرمته في الاشباه ويجوز الاستنجاء بما ورد فيه في
شرح بدر الرشيد لعلي القاري ونسب صاحبه للبدعة وتعليمه لسبب الحكم على ما في القهستاني والاتصاع
العمر على ما نقل عن المحيط وصرح بحرمته ايضا علي القاري في شرح فقه الاكبر عن السيوطي ومن
ابن الصلاح والنووي مذهبا في ذلك دعوى اجماع السلف وعدم قبول روايته عن ابن
رشيد وفي شرح بدر الرشيد بجواز الاستنجاء بما ورد فيه الكتابة عن ذكر الله ونحوها قلنا ذلك اسم
المنطق من قصر النظر اليه بحيث يهجر سائر العلوم المقصودة لذاتها او يجعله لاغراض غير قبيحة او يجعله

ولكن لا يستعمل في نحو من العلوم الشرعية كما في منقذ الضلال للامام الغزالي او لمن فيه التعصب و
الزام الموحدين كما في بعض الكتب بعث وقد نسب البزازي الى وجوبه كفاية وكذا الامام البركوي
والمحقق الشعراني وغيره الى وجوبه عينا واتفاق اكثر الاصوليين انه جزء مبادي الاصول لان الاصول
هو احد العلوم الشرعية والمتناكلها من اكابر العلماء الذين قبلهم تقسيم معقولات العلماء وتجهيل
كل من علمه وتعلمه وصنف فيه من كبار العلماء وقال السيوطي في الاتقان ونوع من القران يستخرج منه
الفتاوى الصحيحة من المقدمات الصادقة الى اخر ما قال وقد قال ايضا من العلماء ان القران يشتمل
على جميع انواع البراهين والادلة الى اخر ما قال وقد قالوا ايضا او ما نقل ان الغزالي رجع الى تحريمه
فلعله ثابت وعدم اشتهاره عن السلف محمول على عدم احتياجهم لجودة طباعهم وقوة ذكائهم
فانهم لم يوجد فيهم من يتكلم منهم لكن جالسه بحث عنهم وبالجملة المنع اما مكابرة او محمول على ما ذكرنا
فاذا تقرر هذا فنقول الاضافي تعريف لفظي للفظ الباء او التعريف اللفظي جار في جميع انواع
الكلمة ولو حرفا لانه ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ وهذا يتحقق في الحرف ايضا وقد قال بعض المحققين
التعريف اللفظي اشبه بالمباحث اللغوية وكذا قولهم في بيان معنى لفظ **الاسم** ما انبا عن المسمى
او الظاهر ان هذا المعنى معلوم قبل التعريف والمقصود من التعريف مجرد التعيين من بين المعاني فانه
قيل اللفظي يكون بالمفرد وهذا المركب قلت قد يكون بالمركب لكن لا يقتضيه التفصيل على عدم
المفرد او لو جد المفرد ولكن لا يكون اعرف ويمكن كونه تعريفا اسميا بناء على انه معنى اصطلاحي وان قيل
بعضهم انه لغوي والاسمي فيه كونه اسميا على ما قال بعضهم الاسمي يشبه الاصطلاحية ويكون هذا انما
اسميا لنا وان هذا المعنى هو المتعقل في ابتداء الوضع فقوله ما ان اللفظ جنس قريب وقوله انبا عن
المسمى فصل قريب او بمنزلته فافهم **قال قيل** في تعريف الله انه اسم ذات مستجمع جميع الصفات
والاشبه انه تعريف لفظي كما عرفت وان قيل انه الواجب الوجود لذاته فالاقرب انه لفظي بل
الظاهر انه تعريف حقيقي ورسمي ناقص بمعنى رسم حقيقي ناقص اذ الجنس قريبا او بعيدا منتف
لاستلزام التركيب المحال في حقه تعالى اذ لو كان له تعالى جنس لكان له نوع اخر فيحتاج الى الفصل
مميز فيلزم التركيب فلهذه الدقيقة تعذر الحد التام في حقه تعالى وقالوا يمتنع كنه معرفته تعالى لنا
وان اورد عليه بان الرسم قد يفيد كنهه وبانه يجوز ذلك بالتصفية والتهذيب والتجوز الدبان

بجنس

يكون الله تعالى عالما بحضور ربا لمن ثبت من عباده والنظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص كما في
شرح المواقف **قال قيل** التعريف الحقيقي ولو رسما انما يكون بالكليات نحو والموقف هنا
هو ذاته الشخص جزئيا فيكون اعم من المعرف واللازم والاشتراط في جميع التعريفات عند المحققين
وقد قال بعض المحققين الشخص لا يحد بل التعريفات للكليات وان الرسوم انما تختص بالاعراض وجهات
الجزئيات ليست بلوازم بل من المفارق والمفارق لا يجوز التعريف بها اذ شرطه كون اللازمة في
التعريف لازما وبينا وشاملا **قلنا** قال في التلويح ان تحديد الجزئي بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه
بحسب الوجود اي لازم الوجود ممكن نحو الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله العلامة في
تفسير القران وان الجزئي يمكن حده على الوجه الكلي وقد قال بعضهم التعريف جار للجزئي الغير المادي
وان الشخص مركب اعتبارا من مجموع الماهية والتشخص وقد قال بعضهم انه لم يقم برهان على
كونه تعالى بسيطا عقليا وان قام على كونه بسيطا خارجيا فعلى هذا يجوز الحد التام فتامل
الرحمن الرحيم اي ذات قام به الرحمة او المنعم والمحسن مثلا فالظاهر تعريف لفظي بهذا وهو بعض
الكلام في بحث مفردات البسملة جملة واما الكلام بحسب التصديقات فقيل من مثلا
حشو على البيضاوي قضية البسملة كلية ان اعتبر اضافة لفظ الاسم الى الجلالة استغراقا
اي ابتدائي بكل اسم له تعالى وشخصية ان عهد اي ابتدائي باسم معهود له تعالى وهو الجلالة
ثم قيل فان قلت ان سور الكلية والجزئية على الموضوع وهو هنا البسملة ليس على الموضوع بل على المفعول
والظاهر انها شخصية قلت ان المفعول قد يكون موضوعا معنى وان فضلة لفظا فالمعنى كل
اسم له تعالى الابتداء به كما في قول النحاة كل جار ومجرور فخبره عنه في المعنى مررت بزيد معناه
زيد ممرور به وسور المنطق على المعنى لا على اللفظ وقيل ان هذه القضية ممكنة عامة بمعنى ان
سلب الابتداء عن الموضوع ليس بضروري مستحيلا او جائزا او الوقوع في ضمن الجواز وصح
ان يكون ممكنة خاصة ومطلقة عامة اذا اعتبر فعلية النسبة في المستقبل اقول بل الظاهر انها
دائمة بثبوت الابتداء بكل اسم له تعالى واقع بالفعل دائما في قولنا كل اسم ابتدائي به وهو
المناسب لحدوث الابتداء او مطلقة عامة بل الاظهر كونها وقتية مطلقة اي الضرورة في وقت
معين بلا ملاحظة امتناع الحدوث والضرورة بحسبه بمعنى الابتداء بكل اسم ضرورية وقت الاشتغال

بالحديث مثلا وانا اقول النظر في حاصل قضية البسملة كل ابتدائي او فعلى اي بسم الله تعالى
بعض هو من بسملة المصور ينتج من الشكل الاول هذا الابتدا بسم الله فيكون الكلام مشتملا ليا
شبيها بعضها ببعض فامعها ثم قوله الرحمن يصلح دليلا على صغرى الكبرى حكموا لان كل ابتدائي
بسم من فاعل من الرحمة الدنيا وفيها والمبسم من شانكو افضو بالتقسيم فينتج المطلوب بمحلها
بسهولة ثم قوله الرحيم يصلح دليلا على صغرى الكبرى ايضا جوابا عن شبهة عليها ان مجرد كون هذا
الحديث متعلق في الدنيا لا يوجب الابتداء بسم فاجاب بان من فاعل نعم الدنيا فهو فاعل نعم
الاخرة مخصصا بالموضع ويمكن ان يجعل مضيف حديث الابتداء دليلا على الكبرى فافهم وكذلك ان تقول
ابتدائي بالبسملة لان ابتدائي اورد في شان عن النبي عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا به
فكل شان كذا فبالبسملة فالابتدائي بالبسملة او تقول ابتدائي ليس بابتر كما يجعل حديث الابتدا
دليلا على الكبرى واما النظر من حيث الادب فيمكن ان يقال على الدليل الاول اعني قولنا انه ذات
فاعل منه الرحمة فابتدائي بسم الله من طرف المعتزلة ان اريد كل رحمة من الله تعالى فلا نسلم الصغرى
اذ بعض الرحمة من العباد بنا على مسئلة خلق الاعمال عندهم وان البعض فلا نسلم التقريب اذ
اللازم منه لا ينفي الابتداء بسم الله تعالى فاللازم ليس بمطلوب والمطلوب ليس بلازم وان شئت
تفصيل التقريب بين الصغرى والكبرى بانه ان اريد الكل فالصغرى ممنوعة كما مر وان المطلق او البعض
فالكبرى ممنوعة اذ بعض فاعل منه الرحمة كالعبد فلا يبتدى باسمه وكيف لا نعتبر الاشكال نقضا بالتخلف
بحكم اذ لكم بهذا جار في العبد مع تخلف الحكم مدعاه ان يمكن للعبد ان يخاطب انه ذات منه رحمة و
كل كذا فابتدائي باسمه فلا يقال العبد يبتدئ باسمه والجواب انا نختار ان كل رحمة من الله تعالى
ونقول لو كان العبد خالق لافعاله لكان عالما بتفاصيلها كيف وقد ثبت انه تعالى خالق كل شيء
من قبيل ابطال السند بل المنع ويمكن ان يعتبر اثباتا للمقدمة الممنوعة سيما الآية الكريمة فان قيل
هذا السند اخص لان المقدمة الممنوعة في الحقيقة كل رحمة من الله ونقيضه بعض رحمة ليس من الله و
حاصل السند بعض رحمة من العبد فالظاهر انه اخص قلت النسبة بين السند ونقيض الممنوعة ليس بحسب
المفهوم بل بحسب الصدق فالمتساوي والظاهر على ما نحن فيه كون المقدمة الممنوعة بديهية في نفسها فلا
تمنع وما اورد في مقام السند انما هو شبهة فاذا بطل هذه الشبهة ولو اخص بطل المنع فلا

بتصور

بتصور رجاء المنع مجردا كما حاشية ميرزاجان ولو سلم الوسط فيه بحث كون دليل الابطال دليلا
لا اثبات المقدمة الممنوعة فان قيل اذا اعتبر المانع كون السند المذكور معارضا له بعد اثبات المقدمة
على ان يكون معارضة في المقدمة كما في الى الفتح فالجواب ما قلنا فالامر سهل لانه يجوز عنده
حكم السند وينقلب سندا لا يمنع ذلك فافهم وعلى تقرير النقض الجواب منع المقدمة الاولى من الصغرى اي
الجواب بالسند المذكور فبالحقيقة منع صغرى دليل المعلل بان اعني قوله العبد ذات فاعل منه الرحمة
وان شئت تعتبر التقريب بحكم ان اريد من الرحمة الحقيقة فلا نسلم الصغرى وان مطلقا او مجازا
فالصغرى مسلمة لكن المراد منه ان المراد الحقيقة وان اريد في الصغرى مطلق وفي الكبرى الحقيقة
فالمقدمتان مسلمتان لكن تكرر الاوسط لم ويمكن ان يناقش على الدليل الاول جبرا اعني قوله لان
ابتدائي ورد في شانه الخ بطريق المعارضة ان دليلك هذا قام على نقيضه دليل وكل دليل
شانه هذا فهو فاسد بان الصغرى ابتدائي ابتداء ورد في شانه عن النبي عليه السلام كل امر ذي
بال لم يبدأ بالحمدلة فهو ابتر وكل شان كذا فبالحمدلة فيكون معارضة بالمثل في المدعى لا اتحاد
صورتي الدليلين مع تغاير الاوسط فان قيل نتيجتا القياسين ليستا بنقيضين والشرط في
التعارض التنافي قلنا بعد تسليم ذلك ان التنافي فيما نحن وان لم يوجد ابتداء لكنه موجود انتهاء
اذ قولنا ابتدائي بالحمدلة اخص من نقيض قولنا ابتدائي بالبسملة اذ نقيضه ابتدائي ليس بالبسملة و
الاخص يستلزم الاعم كما يستلزم الملزوم اللازم كما في حاشية ابي الفتح من ان التنافي والاخص من النقيض كاف
في المعارضة والجواب بالتقريب في الصغرى ان اريد بالابتداء في حديث الحمدلة الحقيقي فلا نسلم الصغرى وان
العرفي سلمنا فلا نسلم التقريب اذ النتيجة ليست نقيضا ولا مستلزما له اذ الاتحاد في الزمان من الثمانية شرط
في التناقض ولا اتحاد في الزمان على هذا التقرير ويمكن على الدليل المذكور ايضا بطريق النقض بان
دليلك هذا يستلزم التسلسل او الدور وكل شان هذا فهو فاسد لان نفس البسملة امر ذي بال
بالبسملة وهلم جرا والجواب بتحرير الحديث من قبيل عام خص منه البعض اذ العقل بل الشرع
خصص الامر هو الواقع في الحديث بما عدا نفس البسملة فصار ارجع الى منع الكبرى ويمكن على هذا الدليل
ايضا بطريق المناقضة ان المطلوب اثبات البسملة على طريق الكتابة والاطلاق الى حصل من الدليل
هو مطلق الابتداء ولو بالتلفظ فقط وان المطلوب اثبات بجوار بسم الله الرحمن الرحيم واللازم من

الندب هو انه ان مطلق بسم الله فاصلها مع الندب او الندب انما يتم اذا كان النسبة بين المطلق او مساواة
او اخص مطلقا وههنا ليس كذلك بل هو اعم مما ذكر بل عام والعام لا يستلزم الخاص باحدى الدلالات الثلاثة فلا تقريب حينئذ
كونها عاما من المطلق كما هو كونها اعم من وجه او مباينا وان شئت قلت ان اردت من الابتداء في
الفصول الابتداء كتابة وقولا في كون الابتداء في الحديث كذلك بل اللفظ من الابتداء في الحديث ما هو بالقول وان
اريد القول فلا يتم التقريب وعليه قياس المنع الاخر ان اللفظ من بسم الله في الحديث هو المطلق وجوابه انه ان
كان هو او من الاعم في الحديث الكتابة فاللفظ من الابتداء كذلك ويؤيده كتابة البسملة في اسلوب الكتاب المجيد
مع انه بعض من الكتابة كما انه عليه الصلاة والسلام كتبها في صدور كتبه الى الملوك وكذا الحديث في البسملة ايضا واسلوب الكلام ايضا
واما من حيث الفقه الذي هو علم يعرف به كيفية العمل من الوجوب والندب والاباحة والكراهة فيجري هنا
البسملة الجليلة هذه الاحكام الشرعية اما الوجوب فكما في ابتداء الذبح او رمي الصيد او ارساله لكن لا يشترط
البسملة بل يكفي مجرد الذكر كما في البحر لكن يشترط كونه خالصا عن شوب الدعاء وغيره وفي بعض الكتب انه لا يأتي بالرحمن
الرحيم لان الذبح ليس بملائم للرحمة وكما في ابتداء الفاتحة في كل ركعة كما في السهو من القنية حتى يلزم سجود السهو بتركها
ونفيه ابن وهبان فالحاصل قول الاكثر بل ابن [illegible] البدايع و[illegible] ان صرحت كون البسملة جزءا
من الفاتحة ليس بالقرآن يكون جزءا واحدا الوجوب يثبت بخبر واحد فصارت من الفاتحة عملا لكن الاصح انها سنة
واما الندب بالمعنى الاعم سنة ومستحب فاما السنة فكما ذكر انفا على الاصح كما في البحر [illegible] صلاة الجهرية والسرية
كما في المنية من ان الامام اذا جهر لا يأتي بها فغلط فاحش مخالف لكل الروايات كقول من قال انه لا يسمي الا في الركعة و
كقول القنية انها واجبة بين السورة والفاتحة حتى يلزم بتركها السهو كما في البحر لكن [illegible] البسملة لا مطلق الذكر
وكما في ابتداء الوضوء فيسن التسمية بعد الا حالة الانكشاف وفي محل النجاسات فيسمي بقلبه [illegible] فيسمي في خلاله
لا لتحصيل السنة بل المندوب كما في سراج الوهاج ولفظه اذا نسي التسمية في اول الطهارة اتى بها اذا ذكرها قبل
الفراغ حتى لا يخلو الوضوء منها فما في اكثر الكتب من عبارة تدل على عدم الاتيان مطلقا فلا ينبغي كما في الابتداء الاكل لكن [illegible]
[illegible] انه لو ذكر في خلاله لحصل السنة في باقيه لا فيما فات و[illegible] اوله واخره كما في البحر عن ابن الهمام والموفق
ان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل فان كل لقمة فعل مبتدا كما في الزيلعي فاذا في اكثر المواضع من [illegible] تحصيل السنة
الجميع [illegible] ايضا واما المستحب فكما بين السورة والفاتحة سواء كانت سرية او جهرية او صرح في الذخيرة و
المجتبى انه حسن عند ابي حنيفة ورجحه ابن الهمام وتلميذه وعند محمد سنة ما لم يخف وعند ابي يوسف سنة رواية عن الامام

ليس

ليس سنة ولا مستحبة ولكن [illegible] عدم الكراهة كما في البحر وكما في الابتداء [illegible] في سائر الامور ذي بال كما في بعض الرسائل
الظاهر انه ليس في السنة [illegible] وانه [illegible] والعقود [illegible] سلوك [illegible] القديم كما [illegible]
فان قيل [illegible] الحكم مشروع من الادلة التفصيلية انما هو [illegible] قلت هو مشترك بين من ذهب الى [illegible]
والسنية ومن [illegible] انما هو [illegible] قياس [illegible] الاحكام من [illegible] المطلق والمشترك واما [illegible] الاحكام من نحو
الظاهر والنص [illegible] على ان الاجتهاد [illegible] الفقهاء [illegible] كما في ابتداء قراءة القرآن [illegible]
[illegible] بعض [illegible] احوال [illegible] الاستعاذة في محل [illegible] كما في [illegible] الا بان [illegible]
[illegible] القرآن [illegible] السورة [illegible] دون [illegible] في [illegible]
[illegible] والمباح [illegible] والمعقود والقيام [illegible] انما [illegible] الا القرآن [illegible]
[illegible] الامور على وجه التعظيم والتبرك [illegible] فالظاهر انه [illegible]
[illegible] وقد وقع في بعض الكتب [illegible] العقود [illegible]
[illegible] في جوابه من [illegible] العوالي انما [illegible]
[illegible] القرآن [illegible] السنة [illegible] خلاف قياس [illegible]
[illegible] التسمية [illegible] الخلاصة ان قال [illegible]
[illegible] المراد [illegible] سواء [illegible] الحرام [illegible] وكان [illegible]
التسمية [illegible] ان التبرك بالتسمية [illegible] والاستعانة منه [illegible]
[illegible] في [illegible] التسمية [illegible] الكل [illegible]
[illegible] على الحرام القطعي [illegible] وجد [illegible]
والقنية [illegible] الحرام [illegible] فان قيل
ما [illegible] عند [illegible] قطعي ايضا قلت [illegible] قطعية فلا [illegible] في [illegible]
ان [illegible] من [illegible] ايضا [illegible] البسملة
[illegible] الغاصب [illegible] من [illegible] الغصب كما في [illegible]
[illegible] السرقة ليست كذلك [illegible] بالتركية [illegible] على [illegible] من [illegible]
بالحرام [illegible] على لزوم [illegible] بسم الله [illegible] الغصب [illegible] ان [illegible]

بحرمة الحرام القطعي مطلقا وظاهر عبارته مطلقة والظاهر تخصيص الحرام لعينه فيما هو قطعي الان بوقتي
قطعية بحل الحرام لعينه وبحرمة القراءة بسببه اي تمامها على الجنب والحائض او قصد التيمن كما في البحر عن
المحيط فان قيل فعلى هذا ايلزم جواز الصلوة بها فقط لانه اية على هذا التقدير قلنا سبق لم ان كانت اية
متواترة لكن فيها خلاف فيها شبهة فرض القراءة وفرض يقين فلا يسقط ما فيه شبهة **تنبيه** قال في العصام من سمع سامعا من
سماه كما يجب عليه ان يعظمه وان كان وان كان عنده طفلا او جاهلا وان عظمه حين سمع لم يكن قضاؤه و
كما وقع التعبير في التحفة فانه لا سامع في سمع السامعين من سماه الى غالط من عبارتهم عدم الوجوب والله اكبر والنبي يلفظ الجلال
كالرحيم من عامة الجميع الاسماء في بعض الكتب وذلك سمعه كما انه يتبع بالتعظيم وجزوه كما قط على الصلوة والسلام
على رسوله صلعم ولا يسام عن تكراره وان لم يكن في الاصح ولا يصلي بلسانا كلما كتب ايضا وكذا الترضي والترحم على الصحابة والعلماء
ويكره الاقتصار على الصلوة دون السلام وبالعكس فيكتب ما فيكتب في حالتينا على الورد ويكره الرمز بالصلوة والترضي بالكتابة
بل يكتب ذلك كله كما في بعض المواضع من التاتارخانية من كتب عليه السلام بالهمزة والميم يكفر لانه تخفيف وتخفيف
الانبياء كفر بلا شك لعدم ان صح النقل فهو مقيد بقصده ذلك والا فالظاهر بعكسه وكون لزوم الكفر كونه بلا تسليم كونه موضعا
مختار ان كان اللزوم بينا نعم الاحتياط في الاتقان والاحتراز عن الايهام والشبهة **واما من حيث التفسير** الذي
هو يبحث عنه عن كلام الله تعالى من حيث القرآنية والنزول وكذا ولكن فهم عن العلامة التفتازاني انه ليس علم
علم التفسير قواعد يتفرع عليها الجزئيات فلا يعلم حقيقة مسئلة فاطلاق مجاز فقال السابوري في اسباب النزول
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اول ما نزل به جبرئيل عليه السلام على النبي صلعم قال يا محمد استعذ ثم قل بسم
الله الرحمن الرحيم ومثله في الاتقان ايضا وفيه عن عكرمة والحسن قالا اول ما نزلت من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم واول سورة
اقرأ باسم ربك ثم قال وعندي ان هذا من ضرورة نزول السورة نزول البسملة معها فهي اول اية نزلت على الاطلاق انتهى
لكن فيه كلام يعرف مما سبق رغم ان البسملة اية من القرآن انزلت للفصل بين السورتين ليست من الفاتحة ولا من
كل سورة هو الصحيح من مذهب الحنفية فان الوجه اجماعهم على اثباتها مع الامر بتجريد المصحف وقد تواترت فيه لا يختلج
ان هذا انما يدل على كونها من القرآن لا على كونها منزلة للفصل ولا على عدم جزئيتها من السور فلا يتم التقريب اقول العمدة
الوجه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان النبي صلعم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت
واذا نزلت عرف ان السورة قد ختمت او استقبلت او ابتدأت سورة اخرى ورواه عنه ايضا قال كان المسلمون لا يعلمون
انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت اسناده على شرط الشيخين وعن ابن مسعود

رضي

رضي الله عنه قال كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم كما في الاتقان وايضا قسمت الصلوة بيني وبين عبدي فاذا قال
الحمد لله فانه لم يذكر البسملة فعلم انها ليست من الفاتحة وحديث عدد سورة الملك ثلثون اية وهي ثلثون دونها كما في البحر فان
قيل لو كان كذلك لم تثبت في الفاتحة اذ لا يتصور حينئذ الفصل لكونها في ابتداء القرآن قلت اذا وجد الحكم من الاعيان
تقتضيه الحاجة على انه يكفي الفصل بالنسبة الى اخر القرآن ولا يرد عليه سورة البراءة ودفع ان ذلك لحكمة وهي ان البسملة
اية رحمة وبراءة للنقض والسيف وقيل انها اية من الفاتحة ومن كل سورة وهو قول ابن عباس وابن عمر وابي هريرة
وعطاء وابن المبارك وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤها وهو القول الجديد للشافعي رحمه الله ومنهم من قال انها
قول الشافعي قال الاحاديث منها ما رواه ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم
وقول ام سلمة قرأ رسول الله صلعم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين اية ثم قال والاجماع على ان ما بين الدفتين
كلام الله والوفاق على اثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم يكتب امين ولا يخفى ان الكل لكونها اية وجزءا من الفاتحة
ومن كل سورة واللازم من الدليل الاول كونها اية وجزءا من الفاتحة فقط ومن الثاني جزء واية من الفاتحة فلا لازم
بتمام المطلوب الا ان يدعي ان المطلوب كونها جزءا من الفاتحة مطلقا بل الكلام على الفاتحة لكن تقسيم
... على انه ... في اللفظ معارض وحمل الاجماع ... على من يجوز
انها ليست من القرآن وقيل انها ليست من القرآن اصلا وهو قول ابن مسعود وهو مذهب مالك وقدماء الحنفية وعليه
قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها وما ذكر من الاجماع مع مخالفة هذه الطائفة واراد خلاف الاكثر
لا يقبل لانه مع كونه غير مسلم ... ايضا هذه الطائفة ... اثبات اسماء السور واعداد اياتها و
كونها مكية او مدنية في المصاحف الا ان يراد بالمصاحف العثمانية ... انها ليست مكتوبة فيها او يراد
الوفاق على ... من القرآن وما ذكر ليس كذلك كما ذكره العلامة قال في الاتقان مع منهم ان يكتب
في المصحف ... السور ... ولو لم يكن قرآنا لما استجازوا ... غير القرآن ...
... في مصاحفهم ... الى ان ... البسملة ... من هذه ...
في مصاحفهم ويؤيده التعبير بالوفاق في الاول مع التعبير بالاجماع وقال ... في عبارة القاضي ... بسم
الله الرحمن الرحيم من القرآن كتابة ... السور ... ويجوز كون الاجماع بعدهم ... لا ينافي الاجماع
اللاحق ... والصواب ... على هذا المقام انها ان كانت متواترة لزم تكفير منكرها وان
لم تكن متواترة ... قرآنا ... التواتر انما يوجب الكفر ان كان عاريا عن الشبهة من جميع الوجوه

تكفير منكرها

وخلاف ذلك الفاتحة معنا او رث سبطية مانعة عن الحركة القرآنية المعوذتين فانه لا يكفر على الاصح لانكار ابن مسعود
كونهما من القرآن او لعدم ثبوتهما في مصحفه والتفصيل معه انه كذب على ابن مسعود وقيل انه لم يصح وما يقتضيه هو
تقدم من البحث والتفصيل فلا يخفى حسنه الى ان ما ذكر عامة من انه مذهب الحنفية هو المشهور وقيل انها اية من الفاتحة
مع كونها قرآنا في سائر السور ايضا من غير تعرض لكونها جزءا منها او لا ولا لكونها اية تامة او لا وهو احد قولي الشافعي رحمه
الله وقيل انه قول ابن عباس وابو هريرة رضي الله عنهما وقيل انها اية تامة في الفاتحة وبعض اية في البواقي وقيل بعض اية في
الفاتحة واية تامة في البواقي وقيل انها اية في الكل وقيل انها ثابتة من القرآن منفردة بعدد السور المصدرة بها من غير
ان يكون جزءا منها وقيل انها اية تامة في الفاتحة وليست بقرآن في سائر السور وعن احمد بن حنبل رح في كونها اية
كاملة وفي كونها اية من الفاتحة روايتان وقيل انه لم يقطعوا انها ليست من القرآن بل [illegible] البسملة [illegible] من
فاتحة القرآن قال الشيخ [illegible] لهم وقيل لا [illegible] صلعم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب [illegible] ان كونها
من [illegible] النظر الى ترتيبها وما [illegible] بسم الله ثم الرحمن الرحيم على صحة الترتيب وعدمها بالنظر الى
انها غير اية او اسم ثانية وانها ليست على صحة الترتيب اقول الصواب التفصيل على [illegible] من قوله عليه السلام
[illegible] عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلعم قال [illegible] اية لم تنزل على نبي بعد سليمان غير بسم الله الرحمن الرحيم وعن
ابن عباس رضي الله عنه قال اغفل الناس اية من كتاب الله لم تنزل على احد سوى النبي صلعم الا ان يكون سليمان بن داود
بسم الله الرحمن الرحيم **واما من جهة الاثبات** فالمفهوم من الزيلعي انها ليست من القرآن عند مالك لان القرآن بالتواتر
والبسملة ليست بمتواترة ثم اجاب عنه بشيء [illegible] مع عدم تواترها والاولى تواتر [illegible] لكن قارئ الكتاب فيها
متواترة وهو دليل تواتر كونها قرآنا وبه اندفعت الشبهة لاختلاف [illegible] الزيلعي جوابا عن قول [illegible]
انها من جميع السور لاجماعهم على كتابتها مع ان الكتابة لا بد [illegible] السورة او [illegible]
لا بد [illegible] من القرآن [illegible] فالجواب [illegible] وفي الاتقان [illegible] من الاصوليين [illegible]
التواتر [illegible] بثبوت ما هو من القرآن [illegible] تواتر [illegible] الاحاد
قيل وهو الذي يقتضي [illegible] في اثبات البسملة في كل سورة [illegible] التواتر [illegible]
[illegible] وهو الصحيح [illegible] التواتر [illegible] قوم من الفقهاء والمتكلمين
الى اثبات القرآن حكما لا علما بخبر الواحد وقال قوم من المتكلمين انه يسوغ اعمال الرأي والاجتهاد في اثبات
قراءة واوجه واحرف اذا كان لها وجه في العربية وان لم يثبت ان النبي صلعم قرأها وكل ذلك خطأ ومنكر هو

اصل الحق ونظم البسملة كالمالكية بثبوت قولهم على ذلك الاصل انه لم يلزم تواتر [illegible] وترتيبها لانها لم تتواتر في
اوائل السور فليست بقرآن واجيب من قبلنا بمنع كونها لو تواترت قرآنيتها متواترة عند قوم دون آخرين ويكفي في تواترها
اثباتها في مصاحف الصحابة فمن بعدهم مع منعهم عن كتابة غيره انتهى ملخصا لا يخفى ان مجرد تواتر المكتوبية في المصاحف
لا يثبت التواتر المطلوب على ما قيل فالحق ان ثبوتها في مصحف بعض الصحابة [illegible] على ما فهم من
[illegible] ثبوتها في مصحف [illegible] المواضع المتعددة من الاتقان في الزيلعي و
البحر [illegible] كونها قرآنا منزلا بين السور مختص
التواتر [illegible] ولا تكلف [illegible] عدم انكار [illegible] الالفاظ [illegible]
[illegible] انها لو كانت متواترة لجازت الصلاة بها عند ابي حنيفة [illegible]
الصلاة بها [illegible] ليست من القرآن [illegible]
[illegible] العلماء [illegible] مذهب [illegible] في [illegible]
[illegible] التفتازاني في حاشية الاصول [illegible]
ما هو [illegible] الضرورة [illegible] **واما من جهة النظم**
[illegible] على قراءة البسملة في اول كل سورة غير براءة لان اكثر العلماء [illegible]
[illegible] فقال الشافعي [illegible] ابي هريرة [illegible]
[illegible] سورة [illegible] ثلاث [illegible]
[illegible] اختلفوا في البسملة بين كل سورتين غير براءة [illegible]
[illegible] بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] التفسير بطرق متعددة [illegible]
السور غير براءة [illegible] اصحابنا الحنفية [illegible]
السورة [illegible] البسملة [illegible] عن ابن مسعود رضي الله عنه
قال كنا نكتب باسمك اللهم فلما نزلت بسم الله مجريها [illegible] فلما نزلت [illegible] بسم الله الرحمن الرحيم فلما نزلت
من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] انها لم تنزل اول كل سورة [illegible]
[illegible] البسملة [illegible] الفاتحة

وخير بين الوصل والسكت ابن عامر وورش وابو عمرو اما الوصل فلما وان السكت فلان اخر السورة الاولى واول التالية
ايتان وسورتان وفيه اشعار بالانفصال لكنهم رحمهم الله استحسنوا السكت في اربع سور على ما اوله لا وبين والسكت قطع الهمزة
زمانا قليلا اقل من اخراج النفس لانه ان كان اكثر صار وقفا بوجب البسملة في الكل وبعضهم ياتي البسملة في هذه الاربع لكراهة
الابتدا بلا بعد المغفرة ورحمته وبويل بعد بسم الله والصبر والكراهة في النار في الله عن لا البسملة والسكت فلحصول الفصل المرفع
للوهم المذكور واتفقوا على عدم البسملة ووصلوا وابتدوا بين الانفال وبراءة لان البسملة امان وبراءة ليس فيها امان لانها نزلت
بالسيف على ما روي كما عن علي رضه اولان النبي صلعم يامر اولا لكل سورة ببسملة ولم يامر في هذه على ما روي عن ابي بن كعب
رضه اولان اولها نسخ ونسخ منه البسملة فلم يكتب على ما نقل عن مالك وقيل البسملة ثابتة في مصحف ابن مسعود وروايته
لا يوخذ بهما واختار الاول الشاطبي وتبعه الجعبري وقال لا تفاوت في التفسير الصحيح ان التسمية لم يكن فيها لان جبريل لم
ينزل بها فيها ويحتمل ان يكون هذا وجها خامسا لكن ان كلهم متفقون في اثباتهم في ابتداء الجميع الا براءة واما في اجزاء السور غير
براءة فللقارئ الخيار بين اثباتها وتركها واما في براءة فكذا على ما فهم من ظاهر الشاطبي من اطلاق بين التخيير والمنقول عن
السخاوي لكن عدم البسملة كما نقل من الجزري واختاره الشاطبي من المنقول عن النزول بالسيف يقتضي عموم الحكم للاجزاء ايضا
بل اولى سيما بالنسبة الى بعض الاجزاء كاية السيف كما عن البسملة بين الله ونبي يحب الوقف والاصل اربعة احتمالات وصل الجميع
وفصل الجميع وفصل من التفرقة مع الوصل بالمتاخرة ووصل المتقدمة مع فصلها عن المتاخرة ووصل الرابع يكره …
مستحسن لا اشعاره بتبرك الابتداء المعقب ومن سنة القراءة ايضا وصل البسملة باواخر سورة حسنها في اولها الحمد
وسادسها السورة اولا ومن الادب ان لا يوصل الاستعاذة بالبسملة ثم البسملة في ابتداء السور سنة مؤكدة في كل مصر
الرواية وواجب عند القراء غير قالون فيستحب عنده بعض ان التكبير قبل الفصل والوصل سنة اوجه السكت على
اخر السورة وعلى التكبير وعلى البسملة ووصل الثلاثة والسكت على الاول ووصل الاخريين والسكت على الاوليين
والاخير والسكت على الاخر ووصل الاوليين ولا يوصل الاوسط والسكت على الطرفين واذا وصلت اخر السورة اجريت
احكام الوصل ويبقى المتحرك والمنون منه اخر السورة على حالها ويقطع الف من منها ولو تنوينا احكام التقاء الساكنين
فكسر الصحيح وحذف اللين وتحرك همزة الوصل ونفخم اللام الجلالة خلافا واذا سكت على ما يخفيه المسدودة ويفتح
همزة ونفخم الجلالة نحو لاكبر ان الجواب الابتر لجز الله فطرت الله محمودة الله تواب انه يرضاه ربانه كما
في شرح الجعبري على الشاطبي واما من جهت المحوية فعلى وجهين الاول ما يتعلق بالابتداء المشهور في السنة
جمهور الشارحين في وجه الابتداء بالبسملة هو الحديث المعروف بحديث الابتداء الذي سبق الاشارة اليه

وهو

وهو قوله صلعم كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وفي بعض الكتب مقطوع او ابتر وفي بعضها اجذم ووقع في رواية
الحديث في شرح التحفة للملوي على الفاتحة كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر ومثله عن الخطيب في بعض الرسائل وهو
اظهر لدلالته على المقصود من الاطلاق بلا احتياج الى شيء اصلا ما في المعنى مما روي عن النبي صلعم اول ما كتب القلم بسم الله
الرحمن الرحيم واذا كتبتم كتابا فاكتبوه في اوله وهي مفتاح كل كتاب انزل وعن انس رضه جبريل جاء … ولا تكتب
… طرفة عين فقد نزلت على ابيك ادم عليه السلام وكذلك الملائكة … صحف
الحديث ما في كتب بعض المشايخ من قوله عليه السلام اذا كتبتم كتابا فاكتبوا في اوله بسم الله الرحمن الرحيم فاذا كتبتم فاقرؤوها وفي بعض
الكتب عن مفتاح الحصن الحصين عن ابي هريرة رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل كلام لا يبدا فيه بذكر الله والصلوة علي
فهو ممحوق من كل بركة وروي عن النبي صلعم تخلقوا باخلاق الله ولا شك ان عادته تعالى في ابتداء كل سورة هو اتيان البسملة
ونحن مامورون به والثاني ما يتعلق بفضلها وشرفها ولا يمكن احاطة كل ما يتعلق بذلك لعدم حصره ولكن نذكر بعضها ولانا
نثبت عندنا اسناد طرقه وان في بعض الاحاديث لانها ليس فيها حرج احتمال كونها ضعيفا والاحاديث الضعيفة يجوز روايتها
فيما يتعلق بالفضائل سيما اذا وافق القياس فنقول ان حاشيتنا على الدرر منها ما في بعض المعتبرات وهو النبي عليه السلام ما
في الكتب المنزلة فهو في القرآن وكل ما في القرآن فهو في الفاتحة فهو بسم الله الرحمن الرحيم وورد كل ما في بسم الله الرحمن الرحيم فهو في الباء و
كل ما في الباء فهو في النقطة التي تحت الباء وفي الفواتح المسكية اسند ذلك الى علي رضه ثم زاد وانا النقطة التي تحت
الباء في الرسالة الموضوعة لسر البسملة للشيخ يونس قيل ان الله تعالى لما انزل بسم الله الرحمن الرحيم اهتزت لها الجبال الراسيات
وتزلزلت لها الارضون السبع والسموات وازدادت الملائكة ايمانا والمخلوقات يقينا وكانت … وحركت
الافلاك ووحوش لعظمتها الاصوات وكانت مكتوبة على جبين ادم عليه السلام من قبل ان يخلق بخمسمائة عام وكانت
على جناح جبرائيل عليه السلام يوم نزوله الى ابراهيم عليه السلام فقال بسم الله الرحمن الرحيم يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم
وكانت مكتوبة على عصا موسى بالعبرانية والواحه حال انفلاق البحر وكانت مكتوبة على … عيسى عليه السلام يوم تكلم في المهد
صبيا ولو كان يحيى بها الموتى وعلى خاتم سليمان عليه السلام وفي شمس المعارف روي عن النبي عليه السلام من قرا بسم الله الرحمن الرحيم و
كان مؤمنا سبحت الجبال الا انه لا يسمع تسبيحها وقال ايضا عليه السلام اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قالت الجنة لبيك اللهم …
… فلانا … بسم الله الرحمن الرحيم اللهم زحزحه عن النار وادخله الجنة وروي عنه ايضا عليه السلام قال ان امتي قوما ياتون
القيامة وهم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم فتثقل حسناتهم على سيئاتهم فيقول الامم سبحان الله ما ارجح حسنات امة محمد فيقول الانبياء
انما ذلك لانهم كان ابتداء كلامهم ثلثة اسماء من اسماء الله تعالى ولو وضعت في كفة الميزان ووضعت السموات والارضون

وما فيهن وما بينهن في الكفة الثانية لرجحت عليها وهي بسم الله الرحمن الرحيم ثم وقد جعلها امانا من كل بلاء ودواء لكل داء
وحرزا من الشيطان الرجيم وامنت هذه الامة من الخسف والقذف والغرق فالزموا قراءتها وتقربوا بها الى ذي الجلال و
الاكرام وقال الحسن في قوله تعالى واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا قال هي بسم الله الرحمن الرحيم
وقيل في قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى انها بسم الله الرحمن الرحيم واوحى الله تعالى الى عيسى عليه السلام يقول له يا ابن مريم ما علمت
انها انزلت عليك فقال بلى يا رب فقال الله لعيسى عليه السلام نزلت عليك اية الامان وهي بسم الله الرحمن الرحيم فالزمها في ليلك
ونهارك وسيرك وانقلابك وقعودك وقيامك واكلك وشربك وفي جميع احوالك فانه من جاء يوم القيامة وفي صحيفته
بسم الله ثمان مائة مرة وكان مؤمنا موقنا بربوبيتي اعتقته من النار وادخلته الجنة دار القرار وقال النبي عليه السلام من كتب
بسم الله غفر له كذا في الروضة للامام الزندويسي وبالجملة ان عجائب فضائلها لا تنقضي انتهاؤها ويكفي في فضله شرفه وفضله
كونه في اول كل سورة من كلام الحكيم الخبير الاسم العلم وكذا اول ما انزل على نبيه عليه افضل الصلوات واتم التسليمات اقرأ
باسم ربك واما من جهة التصوف الذي هو نتيجة رسوم اصل المعارف في خلاصة علوم اس العوارف لانه عبارة عن دوام
العبودية بكمال التزام السنة والعزيمة وتمام الاجتناب عن البدعة والرخصة بلا ضرورة مع دوام الحضور رعاية على طريق الزهد
والاستهلاك فيه تعالى عما سواه من العلوم حتى ينقطع عقبات النفس بالتجرد عن ظلمات الجسمانية ليتوصل الى التخلية القلب
عن غيره تعالى وتحليته بذكره عن المكاشفة الذي هو نور يظهر في القلب ويشاهد به الغيب وهو المعنى من قوله عليه السلام على
ما جاء في الصحيح علم الباطن سر من اسرار الله وحكم من حكمته يقذفه في قلوب من يشاء من عباده ومن قوله عليه السلام
على ما في العين العلم اذا دخل النور في القلب انشرح [illegible] القلب [illegible] علم المكاشفة فلا يحصل بالتعليم والتعلم
وانما يحصل بالمجاهدة التي جعلها مقدمة الهداية حيث قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبالجملة انه علم لا
يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا عوج في بدايته ونهايته بل هو جمع علم العلماء وحكمة الحكماء ليعبروا اشياء من
اوضاعه واسراره وبدوره جاهدوا [illegible] لانه مقتبس من نور مشكاة النبوة وليس وراء النبوة نور
يستضاء به بحيث يقصد التشبيه في طريقه او [illegible] ماسوى الله ومفتاحها استغراق بذكر الله [illegible] تعالى
الفناء بالله قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد [illegible] السلوك الى الله وفي الله [illegible] التوحيد والوقوف
بحيث [illegible] ذاته في ذاته وصفاته ويغيب عن كل ما سواه [illegible] وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد
واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر [illegible]
عبارات [illegible] بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل [illegible]

في بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان الطريق فيه الى العيان دون البرهان والله الموفق انتهى قال الامام حجة الاسلام لبعض تلامذته المحجوب عن بعض مسالك
[illegible] علامات [illegible] يكشف لكل عالم علم [illegible] ويتحقق ان لا نصيب [illegible] يوم [illegible] الارض [illegible]
[illegible] فقد ثبت على [illegible] فلا تشتغل بترهات الصوفية فان قيل انا نرى كثيرا من العلماء يمنعون هذه الطريقة بل بعضهم
يكفرون [illegible] قلت المنع المعتبر لمن غير هذه الطريقة ولم يتبعها بل يتكلف لا يحصل الطريقة الشريفة لتشبيهه [illegible] وذلك ترهات كثيرة
حالاته كاسرة خارجة عن قاعدة الشرع القويم ومن دائرة الصراط المستقيم واما التكفير سيما لا سلافهم كالشيخ محي الدين ابن العربي قدس سره
[illegible] بخصوص [illegible] الفصوص والفتوحات وقد نسبه ذلك الى التفتازاني فالجواب الامساك [illegible] او الكلام في الشك
[illegible] بموجب [illegible] فالعالم [illegible] الايمن [illegible] الاصول [illegible]
الاولى [illegible] من حسن حاله وشهد على حسن اعتقاده وسائر مصنفاته وبالجملة ان كلام بعض الكاملين [illegible] ولكن بعضهم
انه [illegible] والسيوطي [illegible] وابن الكمال رسالة ولا مجد الدين لصاحب القاموس والشيخ [illegible] اكابر العلماء [illegible]
والمنع عن مطالعة كتبه والتفصيل في ذر المختار والتفصيل بسط [illegible] والاجمال [illegible] من [illegible] الكرام و
[illegible] الطريقة لا تختص بالبرهان والبيان الا بالمجاهدة والابرام والى هذه على ما اختاره سادة جمهور المتصوفة والكامل
قدس [illegible] من كاس [illegible] الجلالة الله بمعناه الى اسمائه اي ذاته سبحانه تعالى القلب وهو
من الروح والسر والخفي والاخفى من عالم الامر الذي خلق الله بكن من غير مادة ومع نفس الناطقة والعناصر الاربعة في القلب الصنوبرية
تحت [illegible] والروح [illegible] والسر [illegible] والخفي [illegible] والاخفى [illegible] والنفس [illegible] والعناصر [illegible]
[illegible] الترتيب بكيفية ذكر اسم الذات بالقلب مثلا ان يلصق اللسان بسقف الحلق وينطبق الشفة على حاله والاسنان على الاسنان
ويتوجه القلب [illegible] ويستمر على ذلك من غير انقطاع وان تكلم اللسان [illegible] فلا ينقطع خياله [illegible] للمعبود في
[illegible] القلب [illegible] سواه فان حقيقة ذكر [illegible] دام الذكر دام [illegible] واذا
[illegible] بخطرات القلب ذكره الى الروح ثم الى السر ثم الى الخفي ثم الى الاخفى ثم الى النفس فاذا رسخ الذكر في لطيفة
النفس [illegible] الانسان بل على الافاق [illegible] بعض [illegible] قالوا ان طريقتهم لا تباين الكتاب بل
[illegible] في [illegible] المفصلة في [illegible] الا [illegible] وقال [illegible]
ولم يكن الشيخ [illegible] كما في [illegible] من [illegible] الله تعالى
[illegible] من ان يقتدوا [illegible] في [illegible] العظام [illegible]
[illegible] من [illegible] الشيخ [illegible] ومن يطلب [illegible] من غير [illegible] فان قيل

١٧٢

حقيقة معدنه اذا لم تكن تحصيلها بالكتابة بل بالمجاهدة وذلك بالا فصار رجل عالم عاما عن بصير فاعلم هذا البيان قلت نعم لكن الرياضة فقد توصل
الشافية ومن فوائد المتصوفة ايضا ما في شرح المعارف من انه خلق الرياضة والرياضة ويتخلص به من مرتبة الشهوة والغضب ويحوجها في مكانه
ومحل مشغل به خاليا وعلق طرف الحواس وفتح عينه الباطنة وسمعه وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت وهو بقول اللفظ الكريم وهو الله دائما بالقلب
دون اللسان الى ان يصير لا خبر له من نفسه ومن العوالم ويبقى لا يرى شيئا الا الله سبحانه وتعالى انفتحت له طاقة ينظر منها ويبصر في اليقظة ما
يبصره في النوم فيظهر له ارواح الملائكة والانبياء وغير ذلك من صور الحسنة ثم انكشف له ملكوت السموات والارض ورأى ما لا يمكن شرحه
ووصفه كما قال عليه السلام زويت لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها وقال تعالى وتبتل اليه تبتيلا معناه الانقطاع من كل شيء وتطهير القلب
من كل شيء والابتهال الى الله تعالى بالكلية وهو طريق الصوفية وقال في الفوائد عن بعض المشايخ وعليك بذكر لفظة الله من مرتبة فان بنتيجة ذكره عظيمة و
وبركة اثاره عجيبة وذلك ما قال الامام حجة الاسلام في بعض كتبه حتى انهم وهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وارواح الانبياء ويسمعون منهم
اصواتا ويقتبسون منهم فوائد الى حد ما قال والتفصيل في كتاب عجائب القلب من الاحياء فكن من الراغبين شرابا في سكرهم ولا تكن من الساعين من
وراء حجاب لان المصدق مع عالم هو التجربة الصادقة وصح بالوصول الى طريقهم مع قوة المجاهدة لا ابيان بالبرهان والا فلا يبلغ الا ما يوجب الاستهزاء و
الهوان ونحن كما قال العلامة البرهاني المحقق التاني في ساحل التمني رزقنا الله الوصول الى بحار معرفتهم واعلم ان بسم الله هو الاسم الاعظم
عند ابي حنيفة والكسائي والشعبي واسماعيل بن اسحق وابي جعفر وسائر جمهور العلماء وهو اعتقاد جواهر شيخ الصوفية ومحقق العارفين فاذا قال
الذاكر هو هو لصاحب مقام فرق مقام الذكر بسم الله مجردا قال الله تعالى على لسان عبده [illegible] الرحمن الرحيم قال الشيخ ابو العباس البوني
فالرحمن الرحيم من الكمال المضطرين يسرع لهم تنفيس الكرب وفتح ابواب الفرج وقال ابن العربي من داوم على ذكره لا يبقى ابدا بفتح المقفلات كونه
ويوضح الجلي من رموزه والرحمن من البسملة صفة الرب والرحيم منها صفة محمد قال الله تعالى بالمؤمنين رؤوف رحيم وبه كمال الوجود وبالرحيم
تمت البسملة وبتمامها تم العلم انفلق وابراه ولنختم الكلام بختام سيد الانام عليه افضل الصلوة والسلام واله البررة الكرام ولنقبض
عنان الاقلام في ابداء اسرار من الارقام خوفا على الناس معين من القراء والناظرين من الكلام والافواه منطوقاتها لا تشاع على
الاسفار والصواب مفاتح دلالتها لا تحتمل الافكار لكون بحار عجائبها لا تنقضي ابدا ومضامين زواخرها لا ينتهي سيرها كيف لا وهي خلاصة
الكلام القديم ومظهر لجميع اسرار القرآن العظيم فالمطالب في غاية القوة والبضاعة في نهاية القلة مع كون ذلك ثمرة قريحة جامدة
ونتيجة فطنة خامدة مع صدوره عن تلاطم الاشغال وتكاثر عوائق الاحوال فالمرجو من الاخوان المتحابين في الله سلمهم الله
واد صلاحهم الله الى اعوجاجهم ويغفر لهم الى ان يصلوا الى مرتبة حق اليقين ان يذكروني بخاتمة دعواتهم اجمعين سبحان ربك رب
العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين [illegible] حكمة الحكيم من بيان بسم الله الرحمن الرحيم

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب بيد اضعف العباد
عبد الكريم بن علي بن حاجي عمر عفا الله ذنوبهم
وستر عيوبهم في بلدة شريعة الخادم
الشرع القويم في سنة اثنين و
ثمانين بعد الالف والمائة

[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]